توضیحات

امین احسن اصلاحی

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ

۱۳-ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

طابع: ———— اشفاق مرزا، مینیجنگ ڈائرکٹر

ناشر: ———— اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ
۱۳-ای شاہ عالم مارکیٹ، لاہور

مطبع: ———— نصرت پرنٹنگ پریس، لاہور

اشاعت:

پہلی ———— ۱۹۵۶ء ———— ۱۰۰۰
دوسری ———— جولائی ۱۹۶۳ء ———— ۱۰۰۰
تیسری جنوری ۱۹۶۹ء ۱۰۰۰

قیمت: ———— ۱۲/- روپے

فہرست مضامین

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ؕ

دیباچہ

میں نے اس مجموعہ میں اپنے مضامین کا ایک منتخب حصہ جمع کر دیا ہے جو میں نے وقتاً فوقتاً کسی سوال کے جواب یا کسی اعتراض کی تردید یا کسی اُلجھن کو صاف کرنے کے لیے لکھے ہیں۔ ان میں بعض مضامین قرآن مجید سے متعلق ہیں، بعض حدیث اور سنت سے متعلق ہیں اور بیشتر ایسے ہیں جن میں کسی فقہی و علمی یا معاشرتی و اجتماعی یا تمدنی و سیاسی مسئلہ سے بحث کی گئی ہے۔ یہ مسائل زیادہ تر ایسے ہیں جو نظام اسلامی کے قیام کے سلسلہ کی اُس کشمکش سے تعلق رکھتے ہیں جس سے ہم سب کا نہایت گہرا ربط پہلے بھی رہا ہے اور اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا اس وجہ سے توقع ہے کہ ان کا مطالعہ بہت سی ذہنی اُلجھنیں دُور کرنے میں مدد دے گا۔

اس مجموعہ میں بعض سوال و جواب ایسے بھی ملیں گے جو بالکل وقتی حالات و مسائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا مطالعہ کرتے وقت ان کے زمانۂ تحریر کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے ورنہ غلط فہمیاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً تقسیم ملک سے پہلے ہماری کشمکش جس نظام باطل سے رہی ہے اس کی نوعیت اس نظام سے بالکل مختلف ہے جس کی اصلاح کے لیے آج ہم جدوجہد کر رہے ہیں اس وجہ سے یہ بات کسی طرح صحیح نہیں ہوگی کہ دونوں کے فرق کو ملحوظ رکھے بغیر ایک کے احکام دوسرے پر منطبق کیے جائیں۔

بعض سوال و جواب خالص فقہی نوعیت کے بھی اس مجموعہ میں ملیں گے ۔ ان کی

نسبت یہ گذارش ہے کہ ان کی حیثیت ہرگز استفتاء اور فتوے کی نہیں ہے۔ نہ فتوے لکھنا میرا منصب ہے اور نہ میں اس کام کو پسند ہی کرتا ہوں۔ اس طرح کے سوالات کے جواب میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی حیثیت ایک رائے سے زیادہ نہیں ہے۔ آپ اس رائے کو میرے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں جانچیں۔ اگر دلائل مضبوط ہوں تو قبول کیجیے ورنہ رد کر دیجیے۔

یہ مجموعہ ایک طویل عرصہ کے مضامین پر مشتمل ہے اس وجہ سے ممکن ہے طرز بیان بعض مضامین کا ایک دوسرے سے کچھ مختلف نظر آئے لیکن جہاں تک رایوں اور خیالات کا تعلق ہے میں ان کی صحت و صداقت پر اب بھی اپنے علم کی حد تک پوری طرح مطمئن ہوں۔ تاہم انسان کا کوئی کام بھی غلطیوں کے امکان سے پاک نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی صاحب علم میری کسی رائے میں کوئی غلطی محسوس کریں تو ازراہ نوازش اس سے ضرور آگاہ فرمائیں۔ میں انشاء اللہ مفید مشورے قبول کرنے میں تنگ دل اور تنگ نظر ثابت نہ ہوں گا۔

فروری ۱۹۵۶ء — امین احسن اصلاحی

قرآنی مسائل

قرآن مجید کی سورتوں کے نام

جو لوگ قرآن مجید پر نظم کلام اور سورتوں کے عمود کی روشنی میں غور کرنا چاہتے ہیں ان کو ایک بڑی دقت رکوع اور اجزا کی تقسیم اور سورتوں کے نام سے پیش آتی ہے، اور وہ اس کے متعلق اکثر ہم سے سوالات کرتے رہتے ہیں۔ ان کے اطمینان کے لیے یہ سطریں لکھی جاتی ہیں۔

رکوع اور پاروں کی تقسیم کے متعلق تو لوگوں کو عام طور پر یہ معلوم ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کے عہد کی چیز نہیں ہے بلکہ بعد کے علماء کی قائم کی ہوئی ہے اور لوگ اس حقیقت ہی سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ اس تقسیم کی بنیاد کسی معنوی مناسبت پر نہیں ہے، بلکہ الفاظ و آیات کی مقدار پر ہے اور اس کا مقصود محض تسہیل تلاوت اور تعیین مقدار زیات ہے۔ رکوع کی تقسیم میں بلاشبہ ایک حد تک معنی کا لحاظ ہے لیکن جیسا کہ ہر صاحب نظر پر روشن ہے، اس کا اہتمام ہر جگہ نہیں ہے۔ اس غلط فہمی کی وجہ سے عموماً رشتۂ نظم کا سراغ لگانے میں بڑی زحمت پیش آتی ہے۔ کیونکہ آدمی عادتاً ہر رکوع اور ہر پارہ پر یہ سمجھ کر رک جاتا ہے کہ یہاں مضمون ختم ہو گیا حالانکہ وہاں بعض اوقات کوئی مضمون شروع ہوتا ہے، یا بیان کے وسط میں ہوتا ہے۔ اس لیے جو لوگ نظم کی پیروی کرنا چاہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مضمون کی ابتدا و انتہا کا فیصلہ رکوع اور پاروں کی بنا پر نہ کریں، بلکہ ان کے حدود و قیود سے آزاد ہو کر غور کریں اور جو مضمون جہاں تک پھیلے وہاں تک اس کا تتبع کریں۔

بعض مدارس کے نصابوں میں یہ دیکھ کر نہایت تعجب ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے سال بھر کے اسباق کی تعیین سورتوں کے بجائے پاروں سے کی گئی ہے۔ پاروں کی تقسیم حفاظ اور عام تلاوت کرنے والوں کے لیے تو ایک سہولت کی چیز ہو سکتی ہے اس لیے کہ ان کو معانی اور نظم کلام سے کچھ زیادہ تعلق نہیں ہوتا مگر جو لوگ قرآن مجید کے معانی و حقائق پر غور کرنا چاہتے ہوں ان کے لیے پاروں کی حد بندی کے بجائے سورتوں کی حد بندی زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ بعض پارے معطوف سے شروع ہوتے ہیں اور ان کا معطوف علیہ ما سبق پارہ میں ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز کسی سورہ کے صحیح نظام کے سمجھنے میں مخل ہوتی ہے۔ اس وجہ سے ایک طالب نظم کو رکوع اور پاروں کی تقسیم کا اپنے آپ کو پابند نہیں بنا لینا چاہیے بلکہ غور و تدبر سے معنوی تقسیم کے اعتبار سے اپنے ذہن میں سورہ کے مطالب کا تجزیہ کرنا چاہیے۔ تاکہ پوری سورہ کا نظم اور عمود معلوم ہو سکے۔

ایک دوسری دقت طالب نظم کو سورتوں کے ناموں کی وجہ سے بھی پیش آتی ہے۔ پہلی نظر میں آدمی کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہر سورہ کا جو نام ہوگا وہی اس سورہ کا مضمون بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ عام قاعدہ ہے کہ کسی کتاب یا مقالہ کا عنوان اس کے مضمون اور عمود کو واضح کرتا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں ایسا نہیں ہے۔ قرآن مجید میں سورتوں کے ناموں سے عموماً ان کے مرکزی مضمون (عمود) کی طرف رہبری نہیں ہوتی۔ کیونکہ کسی سورہ کا نام بقرہ (گائے) ہے کسی کا نام نمل (چیونٹی) ہے کسی کا نام عنکبوت (مکڑی) ہے، کسی کا نام نحل (شہد کی مکھی) ہے۔ ظاہر ہے کہ ان ناموں کو سورتوں کے مضامین سے براہ راست تعلق نہیں ہے۔ سورہ بقرہ کا مرکزی مضمون ایمان ہے۔ اس میں ضمناً ایک جگہ یہود کی شرارتوں کے بیان میں گائے ذبح کرنے کا ایک واقعہ بیان ہوا ہے۔ یہ ضمنی واقعہ سورۃ

بقرہ کا عمود نہیں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جس سورہ کا نام عنکبوت (مکڑی) ہے۔ اس میں یہ لفظ محض عربی زبان کی ایک معروف تشبیہ کے ذیل میں آیا ہے، مضمون سورہ سے اس کو براہِ راست تعلق نہیں ہے۔ یہی حال اکثر سورتوں کے ناموں کا ہے۔ بعض کا نام ان کے پہلے لفظ سے رکھ دیا گیا ہے۔ مثلاً ذاریات، ق، الطور، والضحیٰ وغیرہ۔ بعض اپنے اندر کے کسی نمایاں یا غریب اور نادر لفظ سے موسوم ہیں مثلاً بقرہ، عنکبوت نمل، تغابن وغیرہ۔ بعض کے نام ان کے معانی کے اعتبار سے ہیں مثلاً فاتحہ کا نام کافیہ اور سورۂ کافرون کا نام مقشقشہ ہے۔

ایک سوال یہاں ذہن میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نام تو خود پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے رکھے ہوئے ہیں پھر آپ نے سورتوں کے نام بقرہ، نمل اور عنکبوت وغیرہ کیوں رکھ دیئے جو نہ تو سورتوں کے مضامین ہی کو واضح کرتے ہیں نہ عام مذاق ہی کے مطابق ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عرب کے مذاق کے موافق رکھے گئے ہیں۔ ممکن ہے عام مذاق پر پورے نہ اتریں، لیکن قرآن مجید جن لوگوں کی زبان میں اترا ہے، چیزوں کے نام رکھنے کے باب میں ان کا مذاق یہی تھا۔ عربوں کے مذاق کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ مشہور شاعر مُرَقِّش کا نام مرقش محض اس کے ذیل کے شعر کی وجہ سے پڑ گیا۔

الدار قفر والرسوم کما
رقش فی ظهر الادیم قلم

اس شعر میں اس نے "مُرَقِّش" کا لفظ ایک اچھوتے اور نادر اسلوب سے استعمال کیا تھا، اس کی اس ندرت کی داد اہلِ ادب کی طرف سے اس کو یہ ملی کہ اس کا نام ہی مرقش پڑ گیا۔ بعض لوگوں نے اسی قسم کی روایت نابغہ کے نام کے متعلق بھی نقل کی ہے۔ قصائد

وغیرہ کے نام رکھنے میں عربوں کا عموماً یہی طریقہ تھا۔ یعنی ان کے کسی نادر، غریب یا مشہور لفظ سے ان کو موسوم کر دیتے تھے۔ چنانچہ جب قرآن مجید نازل ہوا تو اس کی سورتوں کے نام رکھنے میں بھی ان کے اس مذاق کا لحاظ رکھا گیا۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اپنی مشہور کتاب "اتقان" میں اس سوال پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولا شك ان العرب تراعي في كثير من المسميات اخذ اسمائها من نادر او غريب يكون في الشئ من خلق او صفة تخصه ويسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة بما هو اشهر فيها وعلى ذالك جرت اسماء سور القرآن كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لقرينة قصة البقرة المذكورة فيها۔ (ص ۹۹۔ اتقان)

"عرب چیزوں کے نام رکھنے میں عموماً یہ کرتے ہیں کہ کسی شے میں جو بات خلقی یا خلقی اعتبار سے انوکھی اور نرالی ہوتی ہے اس سے اس کا نام بنا لیتے ہیں۔۔۔۔۔۔ اور کسی کلام یا قصیدہ کو جو چیز اس میں زیادہ نمایاں نظر آتی ہے اس سے موسوم کر دیتے ہیں۔ اسی اصول پر قرآن مجید کی سورتوں کے نام پڑے مثلاً سورہ بقرہ کا نام سورہ بقرہ اسی وجہ سے ہوا کہ اس میں گائے کا واقعہ مذکور تھا۔"

عبرانی زبان میں بھی جو عربی کی بہن اور تمام خصوصیات وصفات میں اس کی شریک وسہیم ہے تسمیہ کا عموماً یہی طریقہ تھا چنانچہ تھامس اسکاٹ (Thomas Scott) بائبل کی تفسیر (Commentary) میں کتاب پیدائش کے متعلق لکھتا ہے:۔

"اصل عبرانی میں یہ کتاب اپنے پہلے لفظ یعنی (Bereshith)
(جس کے معنی ہیں "شروع میں") سے موسوم تھی لیکن جرمن ترجمہ کے بعد اس کا نام
بدل گیا۔"

بعینہٖ یہی بات اس نے خروج، احبار، گنتی، استثناء کے متعلق لکھی ہے اور ان
کے اصل عبرانی ناموں کا پتہ دیا ہے جو سب کے سب ان صحیفوں کے شروع کے الفاظ ہیں۔
جس سے صاف واضح ہے کہ ان کے تسمیہ میں معنی کا لحاظ نہ تھا بلکہ محض نمایاں لفظ کا اعتبار
تھا۔ معنی کا لحاظ بعد میں جرمن ترجمہ میں کیا گیا ہے۔

جو لوگ عرب کے اس مذاق سے ناآشنا اور کسی تحریر کے نام اور عنوان سے اس کا
مضمون سمجھنے کے عادی ہیں ان کو قرآن کی سورتوں کے ان ناموں سے غلط فہمی ہو سکتی ہے۔
مثلاً جب وہ کسی سورہ کا نام حشر سنیں گے تو قدرتی طور پر ان کا ذہن حشر و نشر کی طرف منتقل
ہوگا حالانکہ سورہ کا مضمون کچھ اور ہوگا۔ ہمارے اس خیال کی تائید ایک حدیث سے بھی
ہوتی ہے۔ اتقان میں ایک روایت ہے

اخرج البخاری عن سعید بن جبیر قال قلت لابن
عباس سورۃ الحشر قال قل سورۃ بنی نظیر۔

"امام بخاری نے سعید بن جبیر سے ایک روایت تخریج کی ہے، وہ کہتے ہیں
کہ میں نے ابن عباس کے سامنے سورۃ الحشر کا نام لیا تو انہوں نے کہا اس کو سورۃ
بنی نظیر کہو۔"

علامہ ابن حجر اس کی نسبت فرماتے ہیں کہ:

کانہ کرہ تسمیتھا بالحشر لئلا یظن ان المراد بہ

یوم القیمۃ وانما المراد بہ منہا اخراج بنی نظیر۔

"انہوں نے اس سورہ کو سورۂ حشر کہنا اس وجہ سے ناپسند کیا کہ کہیں اس سے قیامت کی طرف ذہن منتقل نہ ہو، کیونکہ یہاں مراد محض اخراج بنی نظیر ہے۔"

ان ہی سعید بن جبیر سے ایک دوسری روایت امام بخاریؒ لائے ہیں:

قال قلت لابن عباس سورۃ التوبۃ قال التوبۃ بل هی الفاضحۃ۔

"انہوں نے کہا میں نے ابن عباس کے سامنے سورۂ توبہ کا نام لیا تو انہوں نے کہا توبہ؟ وہ تو سورۂ فاضحہ ہے۔"

ان دونوں موقعوں پر حضرت ابن عباسؓ نے اس غلط فہمی پر ٹوکا ہے جو ان سورتوں کے ناموں سے پیدا ہوتی تھی۔ اسی لیے بعض لوگوں نے بغیر کسی تشریح کے اطلاق و تعمیم کے ساتھ سورتوں کے نام لینے کو ناپسند کیا ہے۔ یعنی سورۂ بقرہ، سورۂ آل عمران وغیرہ نہ کہا جائے بلکہ یوں کہا جائے کہ وہ سورہ جس میں بقرہ کا قصہ ہے اور وہ سورہ جس میں آل عمران کا ذکر آیا ہے۔ تاکہ اس تشریح سے تسمیہ کا پہلو واضح ہو جائے اور کسی کو یہ گمان نہ گزرے کہ یہ نام ان سورتوں کے مضامین کو بتا رہے ہیں، بلکہ ہر شخص سمجھ جائے کہ یہ نام محض سورہ کے کسی نمایاں لفظ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ اتقان میں فرماتے ہیں:۔

وقد کرہ بعضہم ان یقال سورۃ کذا لما رواہ الطبرانی والبیہقی عن انس مرفوعا لا تقولوا سورۃ البقرۃ ولا سورۃ ال عمران ولا سورۃ النساء وکذا القرآن کلہ ولکن قولوا السورۃ التی تذکر فیہا البقرۃ والتی یذکر فیہا ال عمران

وکذا القرآن کلہ ۔ (۹۵)

"بعض لوگوں نے اس کو ناپسند کیا ہے کہ کہا جائے فلاں سورہ ۔ اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو طبرانی اور بیہقی نے انس سے مرفوعاً نقل کی ہے کہ یوں نہ کہو کہ سورۃ بقرہ، سورۃ آل عمران، سورۃ نساء، سورۃ فلاں، بلکہ یوں کہا کرو کہ وہ سورۃ جس میں بقرہ کا قصہ آتا ہے ۔ وہ سورہ جس میں آل عمران کا ذکر آتا ہے وغیرہ"

ہر چند کہ اس روایت کی بعضوں نے تضعیف کی ہے لیکن بعض قوی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔ ترمذی اور ابو داود میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے:

وکان اذا نزل علیہ شیئ دعا بعض من کان یکتب فیقول ضعوا ھٰؤلاء الاٰیات فی السورۃ التی یذکر فیہا کذا وکذا ۔

"جب آپ پر کوئی وحی نازل ہوتی آپ کاتبین وحی میں سے کسی کو طلب فرماتے اور حکم دیتے کہ ان آیات کو اس سورۃ میں رکھو جس میں یہ ذکر آیا ہے"

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم سورہ کے کسی نمایاں قصہ یا کسی نادر اور غریب لفظ وغیرہ کی طرف اشارہ فرما دیتے تھے جس سے کاتبین وحی آپ کی مراد سمجھ لیتے تھے ۔ ابتداءً سورتوں کے نام اسی طرح لیے جاتے رہے ہوں گے یعنی "السورۃ التی تذکر فیہا البقرہ" وہ سورہ جس میں گائے کا قصہ بیان ہوا ہے ۔ بعد میں کثرت استعمال اور اختصار پسندی کے سبب سے بقرہ اور آل عمران وغیرہ نام مشہور ہو گئے ۔ اگرچہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ان ناموں کو سورتوں کے عمود اور مضامین سے براہ راست تعلق نہیں ہے ۔

(الاصلاح جون ۱۹۳۶ء)

ایک قرآنی سوال اور اس کا جواب

[ایک دوست نے سورۂ نساء کی آیت

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔

"اور وہ لڑکیاں بھی تم پر حرام ہیں جو تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہوں اور تمہاری ان بیویوں کے بطن سے ہوں جن کے ساتھ تم نے ملاقات کی ہو۔ اگر ان کے ساتھ ملاقات نہ کی ہو تو ان لڑکیوں کے ساتھ نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

میں فِي حُجُورِكُمْ کی قید کے متعلق یہ سوال کیا ہے کہ یہ قید واقعی ہے یا محض اتفاقی؟ اگر یہ قید مقصود نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے تو آخر اس کا فائدہ کیا ہے؟ ان دوست کے اطمینان کے لیے یہ سطریں لکھی جاتی ہیں۔]

فِي حُجُورِكُمْ کی قید کے بارہ میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ قید محض بطورِ اظہارِ واقعہ ہے۔ اگر لڑکی اپنی ماں کے شوہر کی تربیت و نگرانی میں نہ بھی ہو کہیں الگ تھلگ ہو، جب بھی وہ اس شخص کے لیے حرام ہوگی بشرطیکہ اس کی ماں اس شخص کی مدخولہ ہو۔ صرف حضرت علیؓ سے اس بارہ میں اختلاف منقول ہے، وہ بھی شاید بروایتِ ضعیف۔ تنہا داؤد ظاہری ہیں جو اس مخالف مذہب کے علمبردار ہیں۔ ہمارے نزدیک صحیح اور قرآن سے ثابت مذہب جمہور کا ہے۔ مخالف گروہ کی

دلیل صرف یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فی حجورکم کی شرط لگائی ہے تو حکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہونا چاہیے۔ اور جب یہ شرط نہ پائی جائے تو چاہیے کہ یہ حکم بھی نہ باقی رہے۔ ہر چند امام رازیؒ نے اس استدلال کی تحسین فرمائی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال نہایت کمزور اور بیس پھسا ہے۔ مذہب جمہور کی تائید میں اگر کوئی اور دلیل نہ بھی موجب بھی یہ دلیل بالکل کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی آیت میں فرمایا ہے کہ

فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔

"اگر ربیبہ کی ماں تمہاری مدخولہ نہ ہو تو تمہارے لیے ربیبہ سے نکاح کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔"

اس سے صاف واضح ہے کہ فی حجورکم کی قید محض بیان واقعہ کے لیے تھی۔ اگر واقعی ہوتی تو قرآن یوں کہتا کہ اگر ربیبہ تمہاری تربیت میں نہ ہو اور اس کی ماں تمہاری مدخولہ بیوی بھی نہ ہو تو تم اس سے نکاح کر سکتے ہو۔ مقدم الذکر شرط کا نظر انداز کرنا اور دوسری شرط کو بیان کرنا اس امر کی نہایت کھلی ہوئی دلیل ہے کہ مقدم الذکر شرط واقعی نہیں ہے۔ واقعی شرط صرف دوسری ہے۔

لیکن کسی شرط کے غیر واقعی ہونے کے کیا معنی ہیں؟ کیا یہ کہ وہ بالکل ہی بے فائدہ اور بے مقصد ہے؟ اور اس کا عدم اور وجود دونوں بالکل برابر ہیں؟ نہیں۔

قیدوں اور شرطوں کے متعلق ایک غلط فہمی بہت عام ہے جس کی وجہ سے لوگ بہت سی آیتوں کے سمجھنے میں غلطیاں کر جاتے ہیں۔

عام خیال یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی قید و شرط کے ساتھ مقید و مشروط ہے تو ضروری

ہے کہ جب وہ قیود و شرط پائی جائے تو وہ حکم پایا جائے اور جب وہ قیود و شرط نہ پائی جائے تو وہ حکم بھی نہ پایا جائے۔ اذا فات الشرط فات المشروط۔

یہ قانون بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس کا ایک مخصوص دائرہ ہے۔ ہر گوشہ میں ایک ہی قانون نہیں چلتا۔ قرآن مجید میں بہت سے احکام ایسے بھی ہیں جو مقید و مشروط ہیں۔ لیکن ان کے قیود و شرائط کی نوعیت یہ ہے کہ اگر وہ نہ پائے جائیں تو ان کے نہ پائے جانے سے نفس حکم نہیں باطل ہو جاتا اور جب پائے جاتے ہیں تو ان کا پایا جانا غیر مفید اور بے نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ نہایت مفید ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو چند مثالوں سے سمجھئے۔ سورۂ نور میں فرمایا ہے۔

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ (النور: ۳۳)

"اپنی چھوکریوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو اگر وہ قید نکاح میں ہو کر رہنا چاہیں"

اس آیت پر اگر شرط و مشروط کا عام قانون چلایا جائے تو اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان لڑکیوں پر صرف اس صورت میں اکراہ ناجائز ہے جب کہ وہ نکاح کی زندگی بسر کرنا چاہتی ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو ان کو پیشہ کرانے پر مجبور کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بات صریحاً غلط ہے۔ لونڈیوں کو پیشہ پر مجبور کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ یہ قید یہاں بالکل بے فائدہ ہے، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہوا۔

اس میں اولاً تو تصویر واقعہ ہے۔ کیونکہ اکراہ اسی وقت واقع ہوتا تھا جب چھوکریاں نکاح کرنا چاہتی تھیں۔ اس وقت ان کے زیر دست آقاؤں کو یہ خیال ہوتا تھا کہ ان کی زراندوزی کی ایک راہ مسدود ہو رہی ہے اور وہ پوری قوت سے ان کو مجبور کرتے

تھے کردہ بدکاری کی زندگی پر قائم رہیں اور عفت و نکاح کی زندگی اختیار کر کے ان کی آمدنی کی راہ نہ ماریں۔

ثانیاً یہ قید ایک نہایت عمدہ پہلو سے مردوں کو ایک نیک کام کے لیے غیرت دلا رہی ہے۔ اگر صرف اتنی ہی بات کہی جاتی کہ اپنی چھوکریوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو، تو محض ایک ممانعت ہوتی۔ اس میں ترغیب یا ترہیب کا کوئی نفسیاتی پہلو نہ ہوتا۔ حالانکہ موقع مقتضی تھا کہ کوئی اس قسم کی بات ہو۔ اِنۡ اَرَدۡنَ تَحَصُّنًا کہہ دینے کے بعد موقع کا یہ تقاضا پورا ہوگیا۔ کیونکہ یہ کہہ دینے کے بعد آیت میں ممانعت کے ساتھ ملامت کا ایک مفہوم بھی پیدا ہوگیا ہے کہ جب چھوکریاں چھوکریاں ہو کر عفت و پارسائی کی زندگی کی طرف رُخ کریں تو تم مرد ہو کر زبردستی اُن کا رُخ بدکاری کی طرف نہ موڑو۔

اسی قسم کی ایک دوسری مثال پر غور کیجیے۔ سورۂ بنی اسرائیل میں ہے

وَلَا تَقۡتُلُوۡۤا اَوۡلَادَكُمۡ خَشۡيَةَ اِمۡلَاقٍ ۔ (بنی اسرائیل، ۳۱)

"اور اپنی اولاد کو مفلسی کے خوف سے قتل نہ کرو۔"

یہاں قتلِ اولاد کی ممانعت خشیتِ املاق کے ساتھ مقید ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قید کا مقصود ہرگز یہ نہیں ہے کہ قتلِ اولاد صرف وہ ناجائز ہے جو مفلسی کے اندیشہ سے ہو، دوسری حالتوں میں قتلِ اولاد جائز ہے۔ دراصل اس آیت میں بھی قید کی نوعیت وہی ہے جو اوپر والی آیت میں بیان ہوئی۔ یعنی اس میں صورتِ واقعہ کا بیان ہے۔ عرب میں بعض لوگ اپنی اولاد کو اندیشۂ مفلسی سے قتل کر دیتے تھے۔ قرآن نے اس کی ممانعت فرمادی کہ اس اندیشہ سے اولاد کو قتل نہ کرو۔

پھر اسی قید سے ترہیب کا وہ نفسیاتی پہلو بھی پیدا ہوگیا جس کو یہ نہی چاہتی تھی۔

یعنی اگر صرف اسی قدر کہا جاتا کہ اپنی اولاد کو قتل نہ کرو تو صورت واقعہ کا کوئی نفرت انگیز اور گھناؤنا پہلو سامنے نہ آتا جس سے طبیعت اس جرم سے بیزار ہوتی۔ یہ صرف سیدھی سادی سی ایک غیر مؤثر ممانعت ہوتی۔ لیکن جب یوں فرمایا کہ اپنی اولاد کو مفلسی کے اندیشہ سے قتل نہ کرو تو اولاد جیسی عزیز چیز کے قتل کے گناہ عظیم کے مقابل میں اس حقیر سبب کا بیان بھی ہو گیا جو اس گناہ کا محرک ہوتا ہے تاکہ ہر شخص کو اندازہ ہو سکے کہ کیسی حقیر اور بے بنیاد وجہ ہے جس کی بنا پر اولاد جیسی متاع عزیز کے ساتھ یہ سنگدلی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ موقع کلام کی اسی پس پردہ حقیقت کو پیش نظر رکھ کر آگے فرمایا

نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا۔

"ہم ہی ان کو بھی روزی دیتے ہیں اور تم کو بھی، بے شک ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے۔"

اس سے زیادہ روشن مثال سورۂ آل عمران میں ہے۔ فرمایا ہے۔

لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوٓا أَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً۔ (آل عمران: ۱۳۰)

"سود نہ کھاؤ سود در سود کر کے"

اس آیت سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ قرآن مجید میں صرف سود در سود کی ممانعت ہے، اگر یہ صورت نہ ہو تو سود کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہ قید بھی صورت حال کی تصویر کے لیے ہے۔ قرآن نے سود کی ممانعت فرمائی اور اس کے ساتھ ہی اس کی مکروہ اور گھناؤنی صورت سامنے کھڑی کر دی ہے کہ دیکھو، یہ کیسا ظلم صریح ہے کہ ایک شخص اپنی کسی شدید ضرورت پر تم سے چند روپے قرض لے اور وہ قرض اس کا خون

پی پی کر پھر اتنا موٹا ہو جائے کہ اس غریب سے اٹھائے نہ اُٹھے۔

یہ قرآنی بلاغت کا اعجاز ہے کہ ایک ہی لفظ نے ایک طرف تو سُود کے بیوپار کا مروجہ طریقہ بتا دیا، دوسری طرف اس کی حرمت کی علت کی طرف بھی اس نے اشارہ کر دیا تیسری طرف اس کی مکروہ شکل اس طرح اس نے کھول کر دکھا دی ہے کہ اس کو دیکھتے ہی ہر شخص کے دل میں اس سے آپ سے آپ نفرت پیدا ہو جائے۔ گویا اس سے نفرت کرنے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے صرف اس کی صورت پر ایک نگاہ ڈال لینا ہی کافی ہے۔

ان مثالوں میں بلاغت بیان کے جن نکتوں کی طرف ہم نے سرسری اشارات کیے ہیں اگر یہ سمجھ میں آ گئے ہیں تو اب "فِیْ حُجُوْرِکُمْ" کی قید کے بعض فوائد پر غور کیجیے۔

اس قید کے غیر واقعی ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قرآن میں اس کا عدم و وجود دونوں برابر ہے۔ بلاشبہ اگر ربیبہ اپنی ماں کے شوہر کی تربیت سے الگ ہو تو اس کے ساتھ اس کا نکاح جائز نہ ہو جائے گا اور اس اعتبار سے یہ قید اس کی تحریم و تحلیل پر کچھ بہت زیادہ موثر نہیں ہوئی لیکن نفس مسئلہ اور اس کے وجوہ و اسباب پر اس کے اثرات اس قدر دور رنگ پڑتے ہیں کہ بغیر اس قید کے حکم تحریم کی بہت سی نفسیاتی خوبیاں اور باریکیاں سامنے نہ آتیں۔ ان تمام خوبیوں کو بیان کرنے کے لیے تو ایک لمبی تفصیل درکار ہے جس کے لیے یہ جگہ موزوں نہیں ہے لیکن چونکہ اس کی طرف ہمارے مفسرین نے بہت کم توجہ کی ہے اس وجہ سے ہم بعض ضروری باتوں کی طرف یہاں اشارہ کرتے ہیں۔ جو لوگ علم قرآن کا شوق رکھتے ہیں وہ مندرجۂ ذیل امور نگاہ میں رکھیں۔

(۱) عربی زبان میں بعض مرتبہ جب کسی شے کے ظرف یا متعلق کو لاتے ہیں تو اس

کا مقصود اس شے کو بالکل نگاہ کے سامنے کر دینا ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں۔ مثلاً ایک جگہ ہے

وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ۔

"بلکہ وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں کے اندر ہیں"

اس جملہ میں بظاہر لفظ قلوب کافی تھا، (فی الصدور) کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ لیکن اہل ذوق جانتے ہیں کہ اس موقع پر فی الصدور کے اضافہ نے جملہ میں بڑی خوبیاں پیدا کر دی ہیں۔ اس سے اصل حقیقت بالکل مصور ہو کر نگاہ کے سامنے آگئی ہے۔ وہ قلوب جن کے اندھے ہونے کا قرآن نے ذکر کیا ہے، فی الصدور کا لفظ کہہ دینے کی وجہ سے وہ اس طرح نگاہوں کے سامنے آگئے ہیں گویا متکلم نے ان کی طرف انگلی اٹھا کر اشارہ کر دیا ہے۔

عربی زبان کی یہی بلاغت اس جملہ میں بھی ہے۔ اگر قرآن صرف رَبَائِبُكُمْ کہتا اور فِي حُجُوْرِكُمْ کی قید نہ لگاتا تو گو بات پوری ہو جاتی لیکن اصل حقیقت مصور نہ ہوتی۔ فِي حُجُوْرِكُمْ کی قید لگا دینے کے بعد وہ چیز بالکل مشخص و متعین ہو کر نگاہ کے سامنے آگئی ہے جو حرام کی گئی ہے اور ایک نہایت لطیف اشارہ اس کی حرمت کی علت کی طرف بھی ہو گیا ہے۔

حلت و حرمت کے مضمون کا مزاج یہ چاہتا ہے کہ اس سلسلہ میں جو کچھ کہا جائے نہایت وضاحت کے ساتھ کہا جائے، اس میں کسی قسم کا اجمال و ابہام نہ ہو تاکہ اَلْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ کی پوری پوری تصدیق ہو جائے۔ یہاں امت کو بتایا جا رہا ہے کہ ایک شخص کے لیے عورتوں میں سے کن عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اور کن کے ساتھ ناجائز۔ اس وجہ سے ضروری تھا کہ اس میں فی الجملہ توضیح و تصویر ہو، بالخصوص تحریم اور ممانعت کے احکام زیادہ توضیح و تشریح کے مقتضی ہوتے ہیں کیونکہ باقتضائے الانسان حریص علی ما منع

وہ آدمی کے لیے اکثر موجبِ فتنہ بن جاتے ہیں۔ ثانیاً محرمات و منہیات کے اندر انفرادی و اجتماعی مضرتیں بھی ہوتی ہیں۔ اور مضرتوں سے بچنے کا معاملہ فوائد سے متمتع ہونے کے مقابل میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے اس لیے چاہیے کہ ان کے بیان میں بھی نسبتۃً زیادہ توضیح و تشریح ہو۔ ایسی توضیح و تشریح کہ گویا وہ بالکل مصور ہو کر ہمارے سامنے آگئیں اور کانوں سے سننے کے بعد گویا اپنی آنکھوں سے بھی ہم نے ان کو دیکھ لیا۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں جہاں حرام و حلال کے قوانین بیان ہوئے ہیں وہاں اندازِ کلام قرآن کے عام اسلوب سے بالکل مختلف نظر آئے گا۔ اجمال کی جگہ تفصیل لے لے گی۔ خطاب کی عمومیت میں التفات بلکہ تخاطب کی شان پیدا ہو جائے گی۔ تنبیہات و تحذیرات کی کثرت نظر آئے گی اور اکثر یوں کہا جائے گا کہ "یہ اللہ کے قائم کیے ہوئے حدود ہیں پس اُن سے بچو" "یہ اللہ کے احکام ہیں جن کو ہم کھول کھول کر بیان کرتے ہیں، تاکہ تم ہدایت پاؤ، تاکہ تم سمجھو، تاکہ تم گمراہ نہ ہو"

(۲) دوسرا فائدہ اس قید کا یہ ہے کہ اس سے حکمِ حرمت کی تقویت کا ایک نفسیاتی پہلو پیدا ہوتا ہے جو اہلِ نظر کے لیے نہایت مؤثر ہے۔ یہ واضح ہو چکا ہے کہ فی حجورکم کی قید ربیبہ کو بالکل مصور کر کے نگاہوں کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ اب اس تصویر پر غور کیجیے۔ یہ کس کی تصویر ہے؟ قرآن کے الفاظ سے یہ صاف اشارہ نکلتا ہے کہ مخاطب کے لیے بمنزلہ بیٹی کے ہے، اس کی بیوی کے بطن سے پیدا ہوئی ہے، اس کی اپنی گودوں میں پلی ہے، اسی کی تربیت میں پروان چڑھی ہے اور وہی شخص اب اس کے لیے گویا ولی کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیا کوئی شخص بھی ان نسبتوں کے نمایاں ہو جانے کے بعد یہ بات گوارا کرے گا کہ ایسی لڑکی کو اپنی بیوی بنا کر اس سے زن و شو کے تعلقات قائم کرے؟ ہرگز

نہیں۔ ایک سلیم الفطرت آدمی کے لیے اس چیز کا تصور کرنا بھی محال ہے۔

اب غور کیجیے کہ یہ اشارہ آیت کے کس لفظ سے نکلتا ہے ؟ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ یہ اشارہ فی حجورکم کی قید کے اندر موجود ہے اور ہمارے اس دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ اگر آیت کے اندر سے یہ الفاظ حذف کر دیجیے تو یہ سارا مضمون بالکل غائب ہو جائے گا۔

(۳) اس قید کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے حکم تحریم کی تقویت و تائید کا ایک معاشرتی پہلو بھی پیدا ہوتا ہے۔ فی حجورکم کے معنی کیا ہیں ؟ تمہاری تربیت میں تمہاری نگرانی میں جس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ تمہارے اختیار اور تمہارے قابو میں۔ ظاہر ہے کہ جس لڑکی کے معاملات ہمارے اپنے قابو میں ہوں ہماری تعدیوں اور نا انصافیوں کے مقابل میں اس کے حقوق کی حفاظت کرنے والا کوئی اور نہ ہو تو اس سے نکاح کرنے میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس کے حقوق کی کما حقہٗ حفاظت نہ ہو سکے۔ اسلام میں سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ فریقین کے معاملات کی بنیاد عدل و قسط پر ہو اور عدل و قسط کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ لڑکی کے پلہ پر بھی کچھ وزن ہو۔ ایسا نہ ہو کہ وہ نکاح کرنے والے شخص کے بالکل رحم و کرم پر ہو جائے۔ سورۂ نساء کی آیت وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی الآیہ کی تاویل میں جو مختلف اقوال منقول ہیں ان میں سے ایک قول حضرت عائشہؓ کا بھی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت اُن یتیم لڑکیوں کے بارہ میں ہے جو دوسروں کی نگرانی میں ہوتی تھیں اور جن کے نگران ان کے حسن یا مال کے طمع میں ان سے نکاح کر لیتے تھے۔ چونکہ یہ لڑکیاں بالکل بے یار و مددگار ہوتی تھیں اس لیے ان کے حقوق کی حفاظت کا ان پر کوئی دباؤ نہ ہوتا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم کو اندیشہ

ہو کہ تم ان کے حقوق کے معاملہ میں انصاف نہ کر سکو گے تو بہتر یہ ہے کہ تم ان سے نکاح نہ کرو، دوسری عورتیں جو تمہیں پسند آئیں اور جو اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنی پشت پر قوت رکھتی ہوں ان سے نکاح کرو۔

پس فی حجورکم کی قید سے وجہِ حرمت ربیبہ کی طرف ایک اور لطیف اشارہ بھی ہو گیا۔ لیکن یہ ساری باتیں حکم حرمت کے مویدات میں سے ہیں۔ اصلی وجہ یہی ہے کہ وہ مدخولہ بیوی کی اولاد ہے۔ جب یہ وجہ پائی جائے گی تو یہ تمام اشارات اس کی تائید کریں گے اگر وہ وجہ نہ پائی جائے تو یہ مویدات بذاتِ خود وجہ حرمت نہ بن سکیں گے۔

الاصلاح۔ جنوری ۱۹۳۶ء

وَمَآ اُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ الآیہ کی تاویل

مذکورہ بالا آیت سے متعلق ایک مستفسر نے مندرجہ ذیل دو سوال کیے ہیں:-

۱- ملکین سے دو فرشتے مراد ہیں یا لفظ بطور استعارہ اور مجازاً دو فرشتہ خصلت آدمیوں کے لیے بولا گیا ہے جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو زنانِ مصر نے ملک کریم کہا۔

۲- ان دو فرشتوں یا دو فرشتہ خصلت آدمیوں پر اللہ تعالیٰ نے کون سا علم اتارا تھا؟ کیا یہ جادو کا علم تھا؟ اگر جادو کا علم تھا تو کیا فرشتوں کے لیے جادو کی تعلیم دینا جائز ہے؟

مذکورہ سوالات کو سامنے رکھ کر یہ مضمون حوالۂ قلم ہوا۔

پہلے پوری زیرِ بحث آیت کا ترجمہ غور سے پڑھیے تاکہ آئندہ مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ۔ (البقرہ: ۱۰۲)

"اور انہوں نے ان چیزوں کی پیروی کی جو شیاطین سلیمان کے عہد میں پڑھتے

پڑھاتے تھے۔ اور سلیمان نے کفر نہیں کیا بلکہ شیاطین نے کفر کیا، وہ لوگوں کو جادو
سکھاتے تھے۔ اور اس چیز کی پیروی کی جو دو فرشتوں ــــ ہاروت و ماروت ــــ پر
بابل میں اتاری گئی۔ اور یہ دونوں فرشتے اپنے علم کی کسی کو اس وقت تک تعلیم نہیں دیتے
تھے جب تک اس کو تنبیہ نہ کر لیں کہ ہم تمہارے لیے آزمائش ہیں تو تم کفر میں نہ پڑنا۔
تو لوگ ان سے سیکھتے وہ چیز جس سے شوہر اور اس کی بیوی میں جدائی ڈالیں۔

اور اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں بعض مفسرین نے جو دلچسپ قصے نقل کیے ہیں وہ
قابل توجہ نہیں ہیں۔ امام رازی وغیرہ نے ان کی تردید کردی ہے اور وہ کافی ہے۔ امید
ہے کہ ان کے سبب سے آپ کو کوئی پریشانی نہ ہوگی۔ زمخشری نے تو ان کو ہاتھ تک نہیں
لگایا ہے۔ ابن جریرؒ نے البتہ سب کچھ نقل کر دیا ہے لیکن ان کے نقل کر دینے کی وجہ سے کوئی
اضطراب نہیں ہونا چاہیے۔ اقوال اور قصص کے جمع کر دینے میں بے شبہ وہ بہت بے پروا
ہیں اور جی چاہتا ہے کہ کاش یہ بات ان کی کتاب میں نہ ہوتی۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ وہ کسی بات
کے تسلیم کرنے میں اتنے بے پروا نہیں ہیں۔ اپنی رائیں عموماً سیاق و سباق کو پیش نظر رکھ کر
قائم کرتے ہیں۔

قرأت کے باب میں بھی کوئی اضطراب نہ ہونا چاہیے۔ مشہور و متواتر قرأت جس پر
حضرات صحابہؓ و تابعین کا اجماع ہے، وہی ہے جو مصاحف میں پائی جاتی ہے۔ یعنی مَلَکَیْن۔
مَلِکَیْن والی قرأت شاذ ہے اور مشہور و متواتر قرأت کو چھوڑ کر شاذ قرأت کی طرف جانا ہمارے
نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس قرأت کی تائید میں جو عقلی دلائل پیش کیے گئے ہیں، حضرت
امام رازی نے ان کی تردید کی ہے۔

قرآن مجید میں ان مجازات و استعارات کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں ہے جو یک قلم

قلب ماہیت کر دینے والے ہوں۔ یعنی اگر کوئی شخص دو فرشتوں سے بجائے دو فرشتوں کے دو آدمی سمجھے تو یہ لفظ سے ایسا تجاوز ہوگا جو قرآن مجید میں کسی طرح جائز نہیں ہے۔ یہ قرآن کے الفاظ سے کھیلنا ہوگا اور ایسے لوگوں پر قرآن کی راہ نہیں کھل سکتی جو اس کے الفاظ سے کھیلنا چاہتے ہوں۔ اسی قسم کی تفسیر کو احادیث میں تفسیر بالرائے سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ ایک نہایت سخت و شدید فتنہ ہے جو اس عہد میں عام ہو رہا ہے۔ ایسے استعارات کے لیے نہایت قوی قرائن ہونے چاہئیں۔ زنانِ مصر نے حضرت یوسفؑ کے جمالِ عصمت اور جلالِ تقویٰ کو دیکھ کر جو کہا تھا کہ

اِنْ هٰذَآ اِلَّا مَلَكٌ كَرِیْمٌ۔

"یہ تو ایک لائق تعظیم فرشتہ ہے"

تو یہاں ایسے صاف اور واضح قرائن موجود ہیں کہ اصل حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دقت نہیں ہو سکتی۔ لیکن وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ میں مَلَكَيْنِ سے دو نیک بادشاہ ہوں یا دو نیک آدمیوں کو مراد لینا صرف اس شخص کے لیے ممکن ہے جس کو عربی زبان بالخصوص قرآن کی ہوا بھی نہ لگی ہو۔

اس آیت میں دو فرشتوں کا عام لوگوں کو تعلیم دینا بھی مذکور ہے، اور جب وہ عام لوگوں کو تعلیم دیتے تھے تو اس سے ان کا بشری شکل وصورت میں نمودار ہونا بھی لازم آیا۔ بلاشبہ آیت سے یہ دونوں باتیں واضح ہوتی ہیں اور ان دونوں باتوں کے شواہد و نظائر احادیث اور قرآن مجید میں مذکور ہیں اور ایسے واضح الفاظ میں مذکور ہیں کہ ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت لوط علیہ السلام کے واقعات جو قرآن میں

مذکور ہیں، ان کو ملاحظہ فرمایئے۔ خدا کے بھیجے ہوئے فرشتوں کی میزبانی کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام بچھڑے کا بھنا ہوا گوشت لاتے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی فرشتوں کی گفتگو سنتی ہیں، اس پر اظہار تعجب کرتی ہیں اور فرشتے ان کو اطمینان دلاتے ہیں۔ سورۂ ذاریات میں ہے

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ۝ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا ۖ قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ۝ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ۝ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ۝ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ قَالُوا لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ۝ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ۝ قَالُوا كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ ۖ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ۝ (الذاریات: ۲۴-۳۰)

"کیا تم نے ابراہیمؑ کے معزز مہمانوں کی سرگذشت سنی؟ جب کہ وہ اس کے پاس آئے اور کہا السلام علیکم۔ اس نے جواب دیا وعلیکم السلام۔ اور دل میں کہا اجنبی لوگ ہیں۔ پھر وہ کھسک کے اپنے گھر گیا اور لایا ان کے لیے بھنے ہوئے بچھڑے کا گوشت اور اس کو ان کی خدمت میں پیش کیا۔ بولا آپ لوگ کھاتے کیوں نہیں؟ پھر وہ ان کی جانب سے اندیشہ ناک ہوا، وہ بولے کہ تم نہ ڈرو۔ اور اس کو ایک صاحب علم بیٹے کی خوشخبری سنائی۔ پھر اس کی بیوی تعجب کے ساتھ متوجہ ہوئیں اور اپنے ماتھے پر ہاتھ مار کر بولیں کہ میں تو بڑھیا بانجھ ہوں۔ فرشتوں نے کہا ایسا ہی کہا ہے تیرے رب نے وہ حکمت اور علم والا ہے۔"

سورۂ ہود میں حضرت ابراہیمؑ کی بیوی سے فرشتوں کی گفتگو اور زیادہ وضاحت

کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔

وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ۝ قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ۝ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ۝ (ہود ۷۱-۷۳)

"اور اس کی بیوی بھی کھڑی تھی۔ پس وہ ہنسی۔ پس ہم نے اس کو اسحٰق کی خوشخبری دی اور اسحٰق کے بعد یعقوبؑ کے پیدا ہونے کی خوشخبری سنائی۔ اس نے کہا ہائے کیا میرے اولاد ہوگی اور میں بڑھیا بانجھ ہوں۔ اور یہ میرا شوہر بوڑھا ہو چکا ہے۔ یہ تو بڑے اچنبھے کی بات ہوگی۔ فرشتوں نے کہا کیا آپ اللہ کے معاملہ پر تعجب کرتی ہیں۔ اے اہل بیت نبوت! آپ پر اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں بے شک وہ سزاوار حمد اور بزرگ ہے۔"

حضرت لوطؑ کے پاس فرشتے آدمیوں کی شکل میں آئے۔ ان کی قوم نے فرشتوں کو دیکھا بلکہ ان کی فضیحت کے درپے ہوئی۔ سورۂ ہود میں ہے۔

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ۝ وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ۝ قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ ۝ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ ۝ (ہود ۷۷-۷۹)

"اور جب فرشتے لوطؑ کے پاس آئے تو ان کا آنا اس کو بُرا لگا اور وہ تنگ دل ہوا۔ اور کہا کہ آج کا دن تو بڑا سخت دن ہے۔ اور اس کی قوم کے لوگ اس کے پاس بھاگتے ہوئے پہنچے اور پہلے ہی سے یہ لوگ برائیاں کرتے تھے۔ اس نے کہا بھائیو! یہ میری بیٹیاں ہیں وہ تمہارے لیے زیادہ پاک ہیں۔ پس اللہ سے ڈرو اور میرے مہمانوں کے بارہ میں مجھے رُسوا نہ کرو۔ کیا تم میں کوئی بھی بھلا آدمی نہیں ہے! انہوں نے جواب دیا تم کو معلوم ہی ہے کہ ہم کو تمہاری بیٹیوں پر ہاتھ ڈالنے کا کوئی حق نہیں ہے اور ہمارے ارادہ سے تم بخوبی واقف ہو۔

فرشتوں کا بشری رُوپ میں نمودار ہونا، لوگوں کا اُن کو دیکھنا، لوگوں کے سامنے آنحضرتؐ سے اُن کا سوال و جواب کرنا صحیح حدیثوں سے بھی معلوم ہے[1]۔

اس معاملہ کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لیے یہاں ایک اصولی حقیقت اچھی طرح سمجھ لیجیے۔ مذاہب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم غیب کے احوال و معاملات انسانوں کے سامنے ان کے فکری و نظری ارتقار کے مختلف دوروں میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ جب تک انسان فکر و نظر اور ادراک و تعقل کے دورِ طفولیت میں تھا، اس کی ذہنی قوتوں کی گرفت خوب مضبوط نہیں ہوئی تھی، اس وقت تک حقائق پر مجاز کا رنگ زیادہ غالب نظر آتا ہے اور پھر جوں جوں انسان ذہنی ارتقار کے میدان میں آگے بڑھتا جاتا ہے مجاز کا رنگ ہلکا اور حقیقت کی شعاعیں تیز ہوتی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ قوائے عقلی کے بلوغ کا زمانہ آجاتا ہے اور حقائق میں پوری پوری تجرد کی شان نمودار ہو

---

[1] ملاحظہ ہو حدیث جبریل۔ ریاض الصالحین۔ صفحہ ۱۰۔ بحوالہ مسلم شریف۔

جاتی ہے۔

اس بحث کے بہت دقیق اور مشکل پہلوؤں کو تو ابھی نظر انداز کیجیے۔ صرف چند موٹی موٹی باتوں کو لیجیے جن کو مختلف مذاہب کے امتیازات پر سرسری غور کرنے والا بغیر توجہ دلائے دیکھ سکتا ہے۔ ان سے اندازہ ہو جائے گا کہ انسان کی فکری و نظری صلاحیت، اس کی عقلی تربیت اور مذہبی حقائق سے اس کی واقفیت درجہ بدرجہ جس قدر بڑھتی گئی ہے اسی قدر مذہب کے احکام و قوانین، اس کے اعمال و عقائد، اس کی تعلیمات و تلقینات، یہاں تک کہ اس کے احوال و معاملات میں تجرد کی شان نمایاں ہوتی گئی ہے۔

مثلاً تورات وغیرہ میں جب خدا بندوں پر انعام کے وعدے کرتا ہے تو عموماً ان وعدوں کا تعلق اسی دنیا کی نعمتوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً آسمان خوب پانی برسائے گا۔ زمین خوب غلّہ اگلے گی۔ اولاد کی کثرت ہوگی۔ دشمن کے مقابلہ میں فتح ہوگی۔ تمام آفتوں سے محفوظ رہو گے۔ عورتیں بیوہ، مرد مقتول، اور بچے یتیم نہ ہوں گے۔

اسی طرح جب وہ دھمکی دیتا ہے تو فرماتا ہے کہ تمہاری زمینیں بنجر ہو جائیں گی۔ تمہارے شہر ویران ہو جائیں گے۔ زمین اپنے سوتے بند کر دے گی۔ اور آسمان تم سے نجاست کرے گا۔ تمہاری کمائی تمہارے دشمن کھائیں گے۔ تمہاری عورتیں بانجھ ہو جائیں گی وغیرہ وغیرہ۔

ترغیب و ترہیب کے انہی مواقع کو اگر آپ قرآن میں دیکھیں تو وہاں صورتِ حالات اس سے بالکل مختلف نظر آئے گی۔ نہ اس طرح کے انعامات ملیں گے نہ اس طرح کی تہدیدات۔ اگر کہیں دنیوی فتح و غلبہ کا وعدہ ہوگا بھی تو وہ بھی عموماً ایسے مبہم الفاظ میں ہوگا کہ اس کے پورے ہونے کی صرف توقع کی جا سکے۔

اسی قسم کا فرق پچھلے مذاہب اور اسلام کے احکام و قوانین میں بھی نظر آتا ہے۔

مثلاً پچھلے مذاہب کی تمام عبادات میں قربانی کے لیے سب سے زیادہ نمایاں جگہ نظر آتی ہے۔ لیکن اسلام میں سب سے بلند جگہ نماز کے لیے مخصوص ہے۔ اگرچہ قربانی بھی اس کی عبادات کی فہرست میں شامل ہے، لیکن اس کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہے جو نماز کو حاصل ہے۔ اگر آدمی اس فرق پر تھوڑی دیر غور کرے تو اس کو یہ بات صاف نظر آئے گی کہ نماز میں مجرد ذہنی و فکری عبادت ہونے کی جو شان نمایاں ہے وہ قربانی میں نہیں ہے۔ اس وجہ سے اسلام میں نماز کو جو اہمیت حاصل ہوئی تو وہ ہمارے فکری و نظری ارتقاء کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔

اگر تاریخ مذاہب کے مختلف دوروں کے عام احوال و معاملات پر بھی نگاہ ڈالیے تو ان میں بھی فرق نمایاں ہوگا۔ قدیم انبیاء کی تبلیغی سرگرمیوں میں سب سے زیادہ نمایاں کار فرمائی معجزات کی نظر آتی ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب فرعون کے پاس جانے کا حکم ہوا تو اُن کو جانے سے پہلے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نو معجزات ملے اور پھر ان کی ساری زندگی میں قدم قدم پر یہ معجزات جس قدر نمایاں ہیں، توریت کے مطالعہ کرنے والے اُن سے بے خبر نہیں ہیں۔ ٹھیک یہی حال حضرت عیسیٰؑ کا ہے ان کی زندگی بھی معجزات سے معمور ہے۔ بلکہ اگر موجودہ انجیلوں سے ان کے چند وعظوں اور سولی و گرفتاری کے چند بین گھڑت قصوں کو الگ کر دیا جائے تو بجز معجزوں کے کوئی چیز نظر ہی نہیں آئے گی۔ بعض انجیلوں کے راویوں کے بیان سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ معجزات جو انجیلوں میں مذکور ہیں حضرت عیسیٰؑ کے معجزات میں سے صرف چند ہیں۔ کُل نہیں ہیں۔ اگر سب جمع کیے جاتے تو دفتر کے دفتر تیار ہو جاتے۔

لیکن نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معجزات کی یہ کثرت نظر نہیں آتی۔ معجزات کی جگہ پر عموماً لوگوں کو فکر و نظر اور سوچنے بچارنے کی دعوت دی جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے

گویا دنیا پر ایک نیا دور آگیا ہے جس میں انسان صرف اسی چیز کو نہیں مانتا ہے جس کو ہاتھوں سے ٹٹول سکے یا جس کو اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھ سکے ۔ بلکہ ان باتوں کو بھی تسلیم کرنے لگا ہے جو مجرد فکر و نظر سے تعلق رکھتی ہیں ، جن کے پیچھے نہ تو اچنبھوں اور کرشموں کی کوئی فوج ہے ، نہ آنکھوں سے دیکھ لینے اور ہاتھوں سے پکڑ لینے کے لیے جن کا کوئی مادی اور محسوس پیکر ۔

بالکل یہی فرق مذہبی زندگی کے دوسرے گوشوں میں بھی نمایاں ہے ۔ توریت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا کو آگ کے شعلہ کی صورت میں دیکھا ، اس سے ہمکلامی کا شرف حاصل کیا ، خداوند روشنی کا ستون بن کر بنی اسرائیل کے آگے آگے چلتا ، بیابان میں بدلیوں کی صورت میں ان پر سایہ کرتا ، خیمہ کے دروازہ پر کھڑے ہو کر ان کو آواز دیتا ، بنی اسرائیل کے سرداروں کو طور پر ملاقات کے لیے بلاتا ، جب پہاڑ پر اپنا جلال ظاہر کرتا تو پہاڑ آگ سے دہک جاتا ، اس کی لو آسمان تک پہنچتی ، گرداگرد تاریکی ، گھٹا اور ظلمت چھا جاتی ، کڑک اور دمک سے دل دہل اٹھتے ۔

یہ سب باتیں کیا ہیں ؟ اسلام کے دور میں تو خدائی معاملات کا یہ انداز نظر نہیں آتا ؟ اس کی وجہ کیا ہے ؟ کیا یہ سب باتیں غلط ہیں ؟ ممکن ہے اس میں بعض باتیں راویوں کی بے احتیاطی سے غلط بھی شامل ہو گئی ہوں ۔ لیکن سب تو غلط نہیں ہو سکتیں ۔ جو چیز بنی اسرائیل کی مذہبی زندگی کے ہر گوشہ میں نمایاں ہے ۔ اس کا یک قلم انکار کیسے ہو سکتا ہے ؟ صاف معلوم ہوتا ہے کہ مجرد فکر و نظر کی جو شان اسلام میں ہے بنی اسرائیل اس کے اہل نہ تھے ۔ ان کا مزاج بچوں کا مزاج تھا ۔ ان کے فکر و نظر کی استعداد بالغ نہیں ہوئی تھی ۔ وہ ہر چیز کو آنکھوں سے دیکھ کر ماننا چاہتے تھے ۔ اور حقیقت سے زیادہ مجاز کے دلدادہ تھے ۔

جس خدا نے ان کے لیے سمندر کو خشک کر دیا اس کا بھی انہوں نے سمندر سے نکلتے ہی انکار کر دیا اور ایک گوسالہ لے کر اس کی پرستش میں مشغول ہو گئے۔ ان کی عقل کی کمزور گرفت ایک ان دیکھے خدا کو زیادہ دیر تک نہیں پکڑ سکتی تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام بار بار اس گرہ کو کستے تھے لیکن وہ بار بار ڈھیلی ہو جاتی تھی۔ یہاں تک کہ انہوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ

"اے موسیٰ ہم اس وقت تک ایمان نہیں لانے کے جب تک ہم خدا کو علانیہ نہ دیکھ لیں۔"

بنی اسرائیل کی اس بچوں کی سی ضد اور حماقت پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو دلدوز فقرے بار بار فرمائے ہیں وہ جا بجا توریت میں مذکور ہیں۔ پھر ایک ایسی قوم میں اگر ملائکہ بشری روپ میں نمودار ہو کر لوگوں کو تعلیم دیں تو تعجب کیوں ہو۔ محسوسات سے ماوراء ان کی پہنچ بہت کم تھی اس وجہ سے اُن کے یہاں بیشتر ایسی ہی چیزیں نظر آتی ہیں جن کو وہ چھو سکیں، دیکھ سکیں اور پکڑ سکیں۔ ان کے معبد کے مراسم کی جو تفصیلات تورات میں پھیلی ہوئی ہیں ان کو بھی دیکھیے تو ان میں حقیقت مجرد نظر نہیں آئے گی بلکہ کسی نہ کسی مادی پیکر میں ممثل ہو گی۔

بہر حال فرشتوں کا تعلیم دینا بنی اسرائیل کے احوال و معاملات کے اعتبار سے کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ فرشتے لوگوں کو کس چیز کی تعلیم دیتے تھے؟ اس سوال کا جواب عام طور پر مفسرین یہ دیتے ہیں کہ یہ فرشتے جادو کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن جادو تو حرام ہے، عام لوگوں کے لیے بھی اس کا سیکھنا سکھانا جائز نہیں ہے۔ پھر خدا کے مقرب فرشتوں کے لیے اس کا سکھانا کیسے جائز ہوا؟ تفسیروں میں یہی سوال بحث کا اصلی مرکز ہے اور امید کے مطابق حضرت امام رازی نے اس پر خوب پھیل کر زورِ قلم دکھایا

ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ کسی نے کوئی کام کی بات نہیں لکھی ہے بلکہ ہر شخص نے اپنی طاقت ایک غلطیات کے ثابت کرنے میں صرف کر دی ہے۔ ہمارے نزدیک اس مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ آیت کو قاعدۂ زبان کے اعتبار سے اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔

زبان کے پہلو سے یہاں سب سے پہلے غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ "وَمَا اُنْزِلَ" کا عطف کس پر ہے؟ اس بارہ میں دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف "مَا تَتْلُوْا" پر ہے۔ دوسرا یہ کہ "اَلسِّحْرَ" پر۔

ایک تیسرا مذہب بھی ہے جو ابو مسلم اصفہانی کی طرف منسوب ہے۔ انہوں نے اس کو "مُلْكِ سُلَيْمٰنَ" پر عطف کیا ہے اور پوری آیت کی نہایت دلچسپ تاویل کی ہے۔

ہمارے نزدیک مذکورۂ بالا تینوں مذہبوں میں سے تیسرے مذہب کی لغویت اس قدر واضح ہے کہ اس پر بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ رہا دوسرا مذہب تو وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس کی بنیاد صرف اس خیال پر ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بعد نہیں ہونا چاہیے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو السحر پر عطف کر دیا۔ ہمیں اس اصول سے اختلاف نہیں ہے۔ لیکن یہاں اگر "مَا تَتْلُوْا" پر عطف مانا جائے تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان سلسلۂ کلام کی کوئی مستقل بات نہیں آتی ہے اور دونوں میں بُعد اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اُن کے درمیان سلسلۂ کلام کی کوئی مستقل بات آجائے۔ یہاں ایسی صورت نہیں ہے۔ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ کا ٹکڑا جو بظاہر درمیان میں حائل نظر آتا ہے اس کی حیثیت ایک جملہ معترضہ کی ہے۔ بیچ میں ایک بات بطور استدراک و اعتراض کے کہہ دی گئی ہے۔ یہ سلسلۂ کلام

کی کوئی کڑی نہیں ہے۔ تالیفِ کلام میں اس سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔

غور کیجیے تو یہاں نہایت دلچسپ تقابل ہے۔

پہلے فرمایا وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ۔

پھر اس پر استدراک فرمایا وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ۔

اس کے بعد فرمایا وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ۔

پھر اس پر استدراک فرمایا وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ۔

یہ تقابل خود معطوف اور معطوف علیہ کو اس قطعیت کے ساتھ متعین کر رہا ہے کہ کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ السِّحْرَ پر عطف ماننے میں یہ تقابل ختم ہو جاتا ہے اور سلسلۂ کلام درہم برہم ہوتا ہے۔

بعض لوگوں نے وَمَا أُنزِلَ کا عطف وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ پر مانا ہے اور مَا کو بجائے الَّذِي کے نفی کے معنوں میں لیا ہے۔ لیکن یہ قول ابو مسلم کے قول سے بھی زیادہ بے معنی ہے۔ اس کے بعد کا ٹکڑا وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ الآیہ اس سے علانیہ اِبا کر رہا ہے اور اس کو ساتھ لینے کے لیے پوری آیت کی ایسی تاویل کرنی پڑتی ہے اور الفاظ کو ان کے مشہور معانی سے اس قدر دور ہٹانا پڑتا ہے کہ مذاقِ سلیم اس پر کسی طرح راضی نہیں ہوتا۔ اس رائے کا ضعف بالکل واضح ہے اس لیے اس پر زیادہ گفتگو کی ضرورت نہیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ وَمَا أُنزِلَ کا عطف مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ پر ہے۔ اس کے بعد اب آیت کی تاویل پر غور کیجیے اور اس کے لیے پہلے یہ

دیکھیے کہ اوپر سے کیا بات بیان ہو رہی تھی؟ اوپر سے جو بات بیان ہو رہی تھی وہ یہ تھی کہ یہود نے اللہ کی کتاب پس پشت ڈال دی۔

نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ۔

"اور اہل کتاب کی ایک جماعت نے اللہ کی کتاب اس طرح پس پشت ڈال دی کہ گویا وہ اس کو جانتے ہی نہیں۔"

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوا کہ کتاب الٰہی سے ان کو کس چیز نے پھیرا اور وہ اس کو چھوڑ کر کن چیزوں میں مشغول ہو گئے؟ فرمایا:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ۔

"ان چیزوں کے پیچھے پڑ گئے جن کو سلیمانؑ کے عہد میں شیاطین پڑھا پڑھایا کرتے تھے۔"

اس کے بعد فوراً ایک غلط خیال کی تردید کر دی کہ یہ نہ سمجھنا کہ اس قسم کی خرافات اور ڈھکوسلوں میں سلیمانؑ پڑ گئے تھے اور یہ سحر و شعبدے انہی کی وراثت ہیں اور ان کی عجیب و غریب سلطنت انہی چیزوں کی بدولت قائم تھی، جیسا کہ یہ سحر پرست یہود سمجھتے ہیں سلیمانؑ کا دامن اس قسم کی کفریات سے بالکل پاک ہے۔

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ۔

"سلیمانؑ نے کفر نہیں کیا (یعنی وہ کتاب اللہ چھوڑ کر سحر و شعبدے میں مشغول نہیں ہوئے جیسا کہ ان سحر پرستوں کا خیال ہے) بلکہ شیاطین نے کفر کیا، وہ لوگوں کو جادو کی

تعلیم دیتے تھے"

اس کے علاوہ ایک اور چیز بھی تھی جس میں وہ مشغول ہوگئے۔ وہ کیا؟ یہ وہ چیز ہے
جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر اتاری گئی

وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ۔

اس کے بعد فوراً فرشتوں کے متعلق ایک غلط خیال کی تردید فرما دی کہ یہ نہ گمان کرنا کہ فرشتوں
پر جو چیز اتاری گئی تھی وہ اس کی تعلیم بے دھڑک ہر شخص کو دیتے تھے۔ نہیں! وہ پہلے ہر شخص کو
متنبہ کردیتے تھے کہ دیکھو، ہمارے پاس جو علم ہے وہ ایک آزمائش کی چیز ہے، اس میں
برائی اور بھلائی کے دونوں پہلو موجود ہیں، یہ ایک شمشیر دو دم ہے، مبادا کہ تم یہ علم سیکھو
اور اس کو برے مقاصد میں استعمال کرکے کفر میں پڑو۔

وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ۔

"اور وہ کسی کو بھی یہ علم نہیں سکھاتے تھے جب تک اس کو اس بات سے
خبردار نہ کردیں کہ ہم تمہارے لیے آزمائش ہیں تو تم ہمارے علم کو سیکھ کر کفر نہ
کرنا"

صاف معلوم ہوتا ہے کہ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ الخ اور وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ الخ یہ
دونوں جملے اعتراض و استدراک کی حیثیت رکھتے ہیں جو ضمناً و تبعاً آگئے ہیں اور ان کی وجہ
سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان کسی طرح کا بُعد نہیں واقع ہوتا۔

قرآن مجید میں اس قسم کے معترضہ جملوں کی مثالیں بہت ہیں۔ اس وقت تلاش کا موقع
نہیں ہے، دو مثالیں یاد پڑ گئی ہیں، ان کو نقل کرتا ہوں۔ سورہ صٰفّٰت میں ہے۔

وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ

لَمُحْضَرُوْنَ ٥ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ ٥ (۱۵۸-۱۵۹)

"اور انہوں نے اس کے (خدا کے) درمیان اور جنوں کے درمیان تعلق قائم کر دیا ہے حالانکہ جنوں کو خوب معلوم ہے کہ وہ خدا کے حضور حاضر کیے جائیں گے۔ پاک ہے اللہ ان باتوں سے جو وہ بیان کرتے ہیں۔"

اس میں وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُوْنَ کا ٹکڑا جملہ معترضہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ وسط کلام میں محض استدراک کے طور پر آگیا ہے۔ اصل سلسلۂ کلام یوں تھا کہ مشرکین نے جنوں کو اللہ تعالیٰ کا شریک قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ اس شرکت سے ارفع و منزہ ہے۔ لیکن جب بات کا پہلا حصہ نقل فرمایا تو اس کی لغویت مقتضی ہوئی کہ بغیر کسی انتظار کے اس کی تردید بھی کر دی جائے۔ چنانچہ فوراً وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُوْنَ فرما کر واضح کر دیا کہ مدعی سست گواہ چست۔ مشرکین تو جنات کو یہ رتبہ دیتے ہیں کہ ان کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں اور خود جنوں کا یہ حال ہے کہ وہ خدا کے حضور پیشی کے ڈر سے سہمے جا رہے ہیں۔

دوسری مثال اس سے بھی زیادہ واضح ہے۔ فرمایا

وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوْا لَهٗ بَنِيْنَ وَبَنٰتٍۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ (الانعام: ۱۰۰)

"اور انہوں نے جنوں میں سے اللہ کے شرکاء قرار دے لیے ہیں۔ حالانکہ اللہ نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اور بغیر کسی علم کے اللہ کے لیے بیٹے اور بیٹیاں گھڑ لی ہیں۔"

اس میں "وَخَلَقَهُمْ" کا لفظ بطور جملہ معترضہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی وجہ سے معطوف اور معطوف علیہ میں کوئی بعد نہیں ہوا۔ جو جملے اعتراض و استدراک کے طور پر

آتے ہیں وہ درحقیقت سلسلۂ کلام سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ آیت زیر بحث میں بھی یہی صورت ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق ایک بات نقل فرمائی تو موقع کلام نے تقاضا کیا کہ اس سلسلہ میں یہود نے ان کے متعلق جو غلط فہمی پھیلا رکھی ہے بغیر کسی توقف کے اس کی تردید کر دی جائے۔ چنانچہ فوراً ہی ایک جملہ معترضہ میں اس کی تردید کر دی گئی۔ اسی طرح ایک بات دونوں فرشتوں کے متعلق فرمائی تو فوراً ان کے متعلق ایک شبہ بلکہ الزام کی تردید کر دی۔ یہ عین بات کے بیچ میں تردید کرنے میں ایک خاص بلاغت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس بات کی تردید کی جا رہی ہے اس کی لغویت اس قدر واضح ہے کہ متکلم اس کی تردید کے لیے اتنا بھی انتظار نہیں کر سکتا کہ اپنی بات پوری کر لے۔

کلام کی صحیح تالیف سمجھ لینے کے بعد یہ بات آپ سے آپ سامنے آتی ہے کہ یہود کو کتاب الٰہی سے دو چیزوں نے پھیرا۔ ایک جادو نے جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد میں شیطانوں کے ذریعہ سے سیکھا سکھایا جاتا تھا۔ اور دوسری ایک اور چیز نے جو بابل میں دو فرشتوں پر اتاری گئی تھی۔

اب سوال یہ ہے کہ فرشتوں پر کیا چیز اتاری گئی تھی؟ اس کا جواب، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اکثر مفسرین نے یہی دیا ہے کہ یہ جادو تھا۔ لیکن یہ بات بداہتہً غلط معلوم ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے فرشتے کبھی دنیا میں شر و فساد پھیلانے کا ذریعہ نہیں بنے ہیں۔ خود وہ لوگ بھی جو کہتے ہیں کہ فرشتوں پر جادو کا علم اتارا گیا تھا وہ بھی اس کو محسوس کرتے ہیں کہ فرشتوں پر جادو کے علم کا اترنا یا ان کے ذریعہ سے جادو کے علم کا پھیلنا ایک نامعقول بات ہے۔ لیکن چونکہ جادو کے سوا یہاں کوئی اور چیز ان کی سمجھ میں نہیں آتی اس لیے وہ مجبوراً اپنی خواہش کے بالکل خلاف طرح طرح کی دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں کہ فرشتوں پر خدا جادو

نازل کر سکتا ہے، اور وہ جادو کی تعلیم دے سکتے ہیں۔ حالانکہ اور تمام باتوں کو چھوڑیئے اگر تنہا اسی بات کو لیجیے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت ہونی چاہیے جب بھی یہ بات غلط ثابت ہوتی ہے۔ پھر قرآن کے کسی لفظ سے واضح نہیں ہوتا کہ یہ جادو ہے بلکہ اس کے برعکس قرآن نے اس کی جو صفات بیان کی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جادو سے ایک بالکل مختلف چیز ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے؟ اس کے جواب سے پہلے ایک مختصر تمہید سن لیجیے۔

رُوحانی (غیر مادی) علوم کی بظاہر دو موٹی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک علوم علویہ دوسرے علوم سفلیہ۔ علوم سفلیہ مثلاً سحر، شعبدہ، نیرنجات، حاضرات، ٹونے ٹوٹکے وغیرہ۔

علوم علویہ میں دو قسم کے علوم ہیں، ایک علوم نبوت جو سرتاسر خیر و برکت ہیں اور جن کے وجود ہی سے اس کائنات میں نور اور روشنی ہے۔ دوسرے وہ علوم جو علوم نبوت سے اگرچہ فروتر ہیں، لیکن ان کی اصل میں کوئی خرابی نہیں ہوتی اور وہ اس لیے اتارے گئے ہیں کہ لوگوں میں علوم سفلیہ کی رغبت نہ پیدا ہونے پائے۔ مثلاً علم خواص اشیاء اور علم خواص کلمات و اسماء وغیرہ۔

علوم سفلیہ کے سراسر شر و فساد ہونے میں تو کوئی اختلاف ہے ہی نہیں، ان کی ابتداء اور انتہا سب باطل ہے۔ لیکن علوم علویہ کی اس دوسری قسم کی اصل میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ خرابی ان میں اگر پیدا ہوتی ہے تو سوءِ استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ان کو مفید مقاصد میں استعمال کیا جائے تو نافع ہیں اور اگر بُرے مقاصد میں استعمال کیا جائے تو ان سے شر و فساد پیدا ہوتا ہے جو بسا اوقات استعمال کرنے والے کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ یہی علم دونوں فرشتوں پر نازل کیا گیا تھا۔

قرآن مجید کے الفاظ سے بھی ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ فرشتوں نے اپنے علم کو

فتنہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، جو سوءِ استعمال سے کفر تک پہنچ سکتا ہے۔

حَتّٰی یَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۔

"جب تک وہ متنبہ نہ کر دیں کہ ہم (ہمارا علم) فتنہ ہیں، پس کفر میں

نہ پڑنا۔"

یہاں فتنہ کے لفظ پر غور کرنا چاہیے۔ یوں تو یہ لفظ قرآن مجید میں کئی معانی کے لیے استعمال ہوا ہے لیکن فتنہ عام طور پر ان چیزوں کو کہتے ہیں جن میں فی نفسہٖ تو کوئی برائی نہ ہو، بجائے خود وہ اچھی اور مفید ہوں۔ لیکن غیر معتدل محبت یا سوءِ استعمال سے وہ کفر و معصیت بن سکتی ہوں۔ مثلاً سورہ انفال میں اللہ تعالیٰ نے مال و اولاد کو "فتنہ" کہا ہے۔

اِنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ۔

"تمہارے مال اور تمہاری اولاد تمہارے لیے فتنہ ہیں۔"

بعینہٖ اسی مضمون کی آیت سورۂ تغابن میں بھی وارد ہے۔ ظاہر ہے کہ مال و اولاد میں فی نفسہٖ کوئی برائی نہیں ہے۔ مال پر انسانی معیشت کا انحصار ہے اور اولاد آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔ لیکن اگر مال تکاثر و تفاخر پر آمادہ کرے اور آدمی اس کو برائیوں میں استعمال کرے تو یقیناً اس سے کفر و فساد میں پڑ جائے گا۔ اسی طرح اگر ازواج و اولاد کی محبت بخل و بزدلی پر مجبور کرے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے "الولد مَبخلة مَجبَنَة" یا آدمی کو خیانت و بد عہدی کی طرف لے جائے جیسا کہ ابولہب کو مال کی محبت نے خیانت اور بد عہدی پر آمادہ کیا تو یقیناً مال و اولاد سے بڑھ کر دشمن انسان کا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ اور اس وقت آدمی کو چاہیے کہ بجائے ان کو پیار کرنے کے ان کو اپنا دشمن سمجھے اور ان سے بھاگے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ ۚ

"اے ایمان والو! تمہاری بیویوں اور تمہاری اولادیں تمہارے دشمن ہیں پس ان سے بچ کے رہو۔"

ٹھیک یہی حال فرشتوں کے مذکورہ علم کا تھا۔ فی نفسہٖ تو اس میں کوئی برائی نہیں تھی لیکن آدمی ان کو بُرے مقاصد میں استعمال کر کے تباہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جو شخص اس علم کو سیکھنا چاہتا، فرشتے اس کو پہلے ہوشیار کر دیتے تھے کہ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ "ہمارا علم ایک فتنہ ہے۔ اس میں فائدہ اور ضرر دونوں کے پہلو موجود ہیں، فَلَا تَكْفُرْ تو کہیں ایسا نہ ہو کہ تم اسے بُرے مقاصد میں استعمال کر کے کفر میں پڑ جاؤ۔

لیکن لوگ اس تاکید و تنبیہ کے باوجود ان سے حب و بغض اور نفرت و محبت وغیرہ کے عملیات سیکھتے اور جیسا کہ اندیشہ تھا، ان کو بُرے مقاصد کے لیے استعمال کرتے۔ چنانچہ آگے فرمایا!

فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ۔

"پس لوگ ان فرشتوں سے وہ عمل سیکھتے تھے جس سے میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیں۔"

یعنی حقیقت میں تو وہ نفرت و محبت کا عمل سیکھتے۔ لیکن چونکہ ان کا مقصد اس عمل سے یہی ہوتا کہ میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان کی نیت اور ان کے عمل کے نتیجہ کے لحاظ سے یہ فرمایا کہ وہ میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالنے کا عمل سیکھتے تھے۔

علاوہ ازیں یہ امر بھی پیش نظر رکھیے کہ جب کسی قوم پر اخلاقی زوال طاری ہوجاتا ہے تو اولاً تو اس قسم کی چیزوں کی طرف اس کی رغبت بہت بڑھ جاتی ہے، وہ معدہ کے مریضوں کی طرح صحیح اور فطری غذا کے بجائے ہر وقت چٹخاروں کی تلاش میں رہتی ہے۔ ثانیاً اخلاقی پستی کی وجہ سے وہ اس کو مفید مقاصد میں استعمال کرنے کے بجائے ہمیشہ برے ہی مقاصد میں استعمال کرتی ہے۔ قرآن مجید سے ان دونوں باتوں کا ثبوت ملتا ہے۔ کتاب الٰہی کو چھوڑ کر فرشتوں کی ممانعت کے باوجود لوگوں کا اس علم کو سیکھنا ہمارے پہلے دعویٰ کی دلیل ہے۔ اور اس کو برے مقاصد میں استعمال کرنا بلکہ برے مقاصد ہی کے لیے سیکھنا وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ سے ہمارا دوسرا دعویٰ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی اخلاقی دنائت کی وجہ سے ہمیشہ اس کے برے پہلو ہی کو مدنظر رکھتے تھے۔

ان دونوں باتوں کی تصدیق عام تجربات و احوال سے بھی ہوتی ہے۔ عام صوفیا میں جو حقیقی ذوقِ تصوف سے محروم ہیں اور جو محض دوکانداری کرتے ہیں، یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان کا سارا تصوف اسی قسم کے چند عملیات سے عبارت ہوتا ہے۔ اور چونکہ ان کے تمام کاروبار کی رونق انہی چیزوں سے ہوتی ہے اس وجہ سے عموماً وہ ان کو ہمیشہ اسی قسم کے ذلیل اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں جس قسم کے ذلیل اغراض کے لیے ان کو یہود استعمال کرتے تھے۔

اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ اس قسم کا علم جس کی طرف تم نے اوپر اشارہ کیا ہے آیا کوئی وجود بھی رکھتا ہے؟ تو میں عرض کروں گا کہ اس قسم کے علم کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے دلائل کی تفصیل طویل ہے اور یہاں اس قسم کی کسی تفصیل کا موقع

نہیں ہے۔

ہاں ایک اور بات ممکن ہے آپ کو کھٹکے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کو فرشتوں کے ذریعہ سے اس قسم کا علم سکھانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا مفصل جواب تو اس وقت ممکن نہیں ہے، البتہ ایک بات جو بالکل واضح ہے اس کی طرف اشارہ کروں گا۔

یہ آپ کو معلوم ہوگا کہ بابل سحر اور شراب کا قدیم مرکز ہے۔ وہاں لوگوں میں سحر و جادوگری کا بڑا چرچا تھا۔ یہاں تک کہ انہی چیزوں نے لوگوں کی توجہ اعلیٰ علوم سے بالکل ہی ہٹا دی تھی۔ سحر و جادوگری کے متعلق معلوم ہے کہ یہ ہر پہلو سے شر و فساد، اور کفر و شرک ہے۔ اس لیے حکمتِ الٰہیہ مقتضی ہوئی کہ اس چیز سے پھیرنے کے لیے لوگوں کو کوئی ایسی چیز دی جائے جو صورت میں تو ایک حد تک سحر وغیرہ سے مماثل ہو، لیکن اس کی اصل میں کفر و شرک کی کوئی آلودگی نہ ہو۔ رہی استعمال کی خرابی تو یہ تو ایک ایسی چیز ہے جو ہر عمدہ سے عمدہ چیز کو بگاڑ سکتی ہے۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعہ سے لوگوں کو اس قسم کے علم کی تعلیم دی۔ لیکن چونکہ یہودیوں کے اخلاق بہت پست ہو چکے تھے، طبیعتیں مائل بہ فساد تھیں جو اچھی سے اچھی چیز کو بھی اپنے سانچہ میں ڈھال کر بگاڑ دیتی تھیں، اس وجہ سے خدا کے فرشتوں نے پوری تاکید و تنبیہ سے کام لیا اور کسی شخص کو بھی بغیر پورے وعظ و تذکیر کے اپنے علم سے آگاہ نہ کیا۔ لیکن لوگوں نے اس نصیحت کو یاد نہ رکھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز اس مقصد سے لوگوں کو دی گئی تھی کہ ان کی توجہ علوم نبوت کی طرف مائل کرے خود وہی چیز علوم نبوت سے ہٹانے والی چیزوں کی معاون بن گئی۔

علوم سفلیہ کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی چیزوں کا اتارا جانا جو اپنی صورت

میں تو ان سے ملتی جلتی ہوں، لیکن اپنی حقیقت میں ان سے بالکل مختلف ہوں، قدرت کی طرف سے فطرتِ انسانی کی ایک ایسی رعایت ہے جو ہر دور میں ملحوظ رہی ہے۔ ایک کمزور طبیعت کا انسان جب کسی مضر چیز کا عادی ہو جاتا ہے اور اس کو کسی طرح بھی چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہوتا تو طبیب بسا اوقات اس کو کوئی ایسی چیز دے دیتا ہے جو اس کا نعم البدل ہو سکے۔

علوم نبوت میں بھی طبائع انسانی کی یہ رعائت موجود ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مختلف زمانوں میں انبیاء کو مختلف قسم کے معجزات دیئے گئے تاکہ وہ زمانہ کے حالات سے مطابق ہو سکیں۔ اسی اصول کے مطابق خدا نے ایک ایسا علم بھی نازل فرمایا، جو اہل حق کے لیے علوم سفلیہ کے مقابل میں سپر کا کام دے سکے۔ چنانچہ ہندوستان میں جہاں جوگ کا بڑا زور تھا ہمارے بہت سے صوفیوں نے اپنے علم اسمار اور علم خواص کلمات کے ذریعہ سے جوگیوں کے فتنوں کا بڑی خوبی اور بڑی کامیابی کے ساتھ مقابلہ کیا۔

الاصلاح۔ فروری ۱۹۲۶ء

وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا کی صحیح تاویل

وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا۔

"اور جو لوگ دعا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہم کو ہمارے اہل وعیال کی طرف سے آنکھوں کی ٹھنڈک بخش اور ہم کو پرہیزگاروں کا امام بنا۔"

ایک مستفسر مذکورۂ بالا آیت کے بارہ میں یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کا بیان ہے جن کی سب سے پہلی خصوصیت قرآن نے یہ بتائی ہے کہ

عِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا۔

"خدا کے وہ بندے ہیں جو زمین پر خاکساری اور فروتنی سے چلتے ہیں۔"

پھر اس خصوصیت کے ساتھ ان لوگوں کی زبان سے یہ دعا کہ "ہم کو متقین کا امام بنا"، کس طرح موزوں ہوئی؟ سرداری و پیشوائی کی یہ تمنا تو اس تواضع و فروتنی کے بالکل خلاف ہے جس کو ان کی اولین خصوصیت قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں صحابہؓ اور تمام دوسرے صالحین کے متعلق معلوم ہے کہ وہ کبھی سرداری و پیشوائی کی طمع نہیں کرتے تھے۔ خلفائے راشدین کا طرزِ عمل اس کا نہایت واضح ثبوت ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادہ کو شوریٰ کے ارکان تک میں داخل کرنا پسند نہیں کیا اور فرمایا کہ خدا کے سامنے امت کے بارہ میں مسئولیت کے لیے آلِ خطاب میں سے ایک ہی شخص بس ہے۔ احادیث میں بھی کسی عہدہ اور منصب کی تمنا سے روکا گیا ہے۔ الغرض اس طرح کی بے شمار چیزیں ہیں جن سے معلوم ہوتا

ہے کہ اس قسم کی تمنا نیکوکار اور متواضع بندوں کے لیے موزوں نہیں ہے۔ پھر یہ کن لوگوں کی دعا ہے اور اس کا کیا مطلب ہے؟

سائل کے استفسار کا اصل مدعا ہم نے اپنے لفظوں میں بیان کر دیا ہے۔ شبہ کی اصلی بنیاد یہ ہے کہ اس دعا کو عام سرداری و پیشوائی کی طلب و تمنا پر محمول کیا گیا ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک خداترس بندے کی دعا اس بات کے لیے ہے کہ اس کی اولاد نیک اٹھے تاکہ اس کو قیامت کے دن فساق کی امامت کی ذلت و شرمندگی سے دوچار نہ ہونا پڑے بلکہ وہ متقیوں کے سرپرست کی حیثیت سے اُٹھے۔ یہ معلوم ہے کہ ہر شخص پر اپنے اہل و عیال اور آل و اولاد کی ذمہ داری ہے۔

کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ۔

"تم میں سے ہر شخص چرواہا ہے اور ہر شخص سے اس کے گلہ کے متعلق پوچھا جائے گا"

قرآن مجید میں فرمایا ہے۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِیْكُمْ نَارًا۔

"اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ"

اس ذمہ داری کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ آدمی اپنے آل و اولاد کی اچھی تربیت کرے، ان کو عمدہ تعلیم دے، ان کو ہمیشہ خداترسی اور نیکوکاری کی نصیحت کرتا رہے اور مرتے وقت ان کو دین حق پر قائم اور ایمان و عمل صالح پر مضبوط رہنے کی نصیحت کرے۔ قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ، حضرت ابراہیمؑ اور لقمان کی وصیتیں موجود ہیں جن سے واضح ہوتا ہے

کہ ذمہ داری کا احساس رکھنے والے باپوں پر ان کی اولاد سے متعلق کیا فرائض عائد ہوتے ہیں اور وہ زندگی کے آخری لمحات تک ان کو کس طرح ادا کرتے ہیں۔ اسی طرح اپنے اہل وعیال کی نیکی اور پرہیزگاری کے لیے انبیاء اور صلحاء کی دعائیں بھی قرآن میں موجود ہیں۔

یہ امر محتاج توضیح نہیں ہے کہ ہر صاحب کنبہ اپنے اہل وعیال کے لیے اسوۂ نمونہ اور قائد و امام ہوتا ہے۔ اولاد فطری طور پر باپ کے نقش قدم پر چلتی ہے اور اسی کے عقیدہ وعمل میں سے حصہ لیتی ہے۔ اس وجہ سے اپنے اہل وعیال کی امامت وقیادت کا منصب ایک ایسا منصب ہے جس پر ہر شخص خود قدرت کی طرف سے مامور ہے۔ ہر آدمی کا فرض ہے کہ وہ اس امامت وقیادت کی ذمہ داریوں کو سمجھے اور جو کنبہ اس کی چرواہی میں دیا گیا ہے ان کو ہدایت کی راہ دکھانے والا بنے۔ ایسا نہ ہو کہ خود بھی دوزخ میں جائے اور اپنے پیچھے پیچھے ان کو بھی دوزخ میں لے جائے۔

زیر نظر آیت جس سلسلۂ کلام کا ایک ٹکڑا ہے وہاں اللہ تعالیٰ نے پہلے اپنے نیک بندوں کی صفات وخصوصیات بیان فرمائی ہیں کہ وہ زمین پر خاکساری سے چلتے ہیں، جاہلوں سے احتراز کرتے ہیں، راتوں میں اٹھ کر خدا کی عبادت کرتے ہیں، عذاب آخرت سے ڈرتے ہیں، اعتدال ومیانہ روی کی چال چلتے ہیں، شرک سے اجتناب کرتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر آخر میں ان کی یہ دعا نقل کی ہے کہ وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا الآیہ۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر اپنے اہل وعیال کی جو ذمہ داری ہے اس کا بھی ان کو پورا پورا احساس ہے۔ وہ خود بھی پرہیزگار، متقی اور خدا ترس ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے رہتے ہیں کہ اے پروردگار، ہم کو ہمارے اہل وعیال کی طرف سے بھی آنکھوں کی ٹھنڈک بخش اور ہم کو متقیوں

کا امام بنا یعنی ان کی نیک عملی اور پرہیزگاری دنیا میں ہماری آنکھوں کی ٹھنڈک بنے اور وہ ہمارے پیچھے فاسق و فاجر نہ اٹھیں بلکہ تجھ سے ڈرنے والے اور تیرے حکموں کو ماننے والے بنیں تاکہ آخرت میں بھی ہمیں سرخروئی حاصل ہو۔

ایک سلیم الفطرت انسان کی جو چالیس سال کی عمر کو پہنچ چکا ہو اور جو جذبات کے جوش و ہیجان سے نجات پا کر عقل و رشد کی سیدھی راہ پر لگ گیا ہو، قرآن نے اس کی فطری خواہش اور اس کی دلی تمنا اور دعا یہ بتائی ہے۔

حَتّٰٓى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةًۙ قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِيْٓ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْٓ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰي وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَاَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ۔ (الاحقاف: ۱۵)

"یہاں تک کہ جب پختگی کو پہنچ گیا اور چالیس سال کی عمر ہوئی۔ کہا اے پروردگار مجھ کو سنبھال کر میں تیری اس نعمت کا شکر ادا کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے والدین پر کی اور نیک کام کروں جس کو تو پسند کرے اور میرے لیے میری اولاد میں صالح اور نیکوکار بنا۔"

یہ اولاد اور متعلقین کی نیکی اور پرہیزگاری کی دعا اسی لیے ہے کہ ہر آدمی اپنے اہل و عیال اور متعلقین کا قائد اور امام ہے اور ان کے متعلق قیامت کے دن اس سے پرسش ہونے والی ہے۔

یہاں یہ نکتہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اپنے اعزہ و متعلقین کی ذلت و رسوائی سے ہر آدمی کو ذلت و رسوائی لاحق ہوتی ہے۔ مشہور مصرعہ ہے۔

اذا ذل مولی المرء فهو ذليل۔

"جس کا چچازاد بھائی ذلیل ہوا تو وہ خود بھی ذلیل ہوا۔"

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے باپ کے لیے جو دعا فرمائی اس کے الفاظ یہ ہیں۔

وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ۔ (الشعراء: ۸۶)

"میرے باپ کی مغفرت فرما وہ گمراہوں میں سے تھا اور مجھے اٹھائے جانے کے دن رُسوا نہ کر۔"

اس میں باپ کی مغفرت کی دعا کے ساتھ قیامت کے دن کی ذلت و رسوائی سے بچانے کی التجا اسی پہلو سے ہے کہ درحقیقت باپ اور بیٹے کی ذلت اور اہل وعیال کی رسوائی خود اپنی ذلت و رسوائی ہے جس سے ہر شریف آدمی بچتا اور پناہ مانگتا ہے۔ اور یہی چیز ہے جس سے محفوظ رکھے جانے کی بشارت اللہ تعالیٰ نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخلص اتباع کو سورۂ تحریم میں دی ہے۔

يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ۔

"جس دن نہیں رسوا کرے گا اللہ تعالیٰ نبی کو اور ان لوگوں کو جو اس کے ساتھ ایمان لائے۔"

ممکن ہے کسی کو یہاں یہ شبہ ہو کہ اگر مقصود صرف اہل وعیال کی نیکوکاری اور پرہیزگاری ہی کی دعا تھی تو یہ کہنا کافی تھا کہ "اے پروردگار ہمارے اہل وعیال کو نیکوکار اور پرہیزگار بنا" یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ ہم کو متقین کا امام بنا۔

اس کے لیے مندرجہ ذیل امور پیش نظر رکھنے چاہئیں۔

(۱) اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ اپنے اہل وعیال کی امامت و قیادت کا منصب ایک قدرتی منصب ہے جو ہر شخص کو آپ سے آپ حاصل ہے۔ یہ اسی طرح کا منصب ہے جس طرح کسی بیوی کا شوہر ہونا یا کسی بیٹے کا باپ ہونا۔ پس اس دعا میں انہوں نے جو کچھ

جاتا ہے وہ دراصل منصب امامت نہیں ہے بلکہ جو امامت ان کو حاصل ہے اس کے متعلق یہ دعا ہے کہ وہ فساق و فجار کی امامت نہ ہو بلکہ صلحاء اور اخیار کی امامت ہو۔

(۲) اس اسلوب سے ایک طرف تو وہ ذمہ داری واضح ہو جاتی ہے جو ہر شخص پر اس کے اہل و عیال سے متعلق عائد ہوتی ہے اور دوسری طرف وہ حیثیت نمایاں ہو جاتی ہے جو اس کو خدا اور فطرت کے قانون نے بخشی ہے نیز یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کو اپنی فرداً فرداً اور حیثیت دونوں کا علم اور احساس ہے۔

(۳) اس اسلوب میں اس ذلت سے بچائے جانے کی طرف ایک لطیف اشارہ ہے جس میں کفار و مشرکین قیامت کے دن مبتلا ہوں گے جب کہ ان میں کا ہر شخص اپنے اہل و عیال کو گمراہ کرنے کا بارگراں اپنے سر پر اٹھائے گا اور تابع و متبوع دونوں ذلیل و مخذول ہوں گے۔

(۴) اس میں اس عزت و کرامت اور اس سرور معیت و صحبت کی التجا ہے جس کا ذکر قرآن نے سورۂ طور کی مندرجۂ ذیل آیات میں کیا ہے۔

اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَعِيْمٍ ۝ فٰكِهِيْنَ بِمَآ اٰتٰهُمْ رَبُّهُمْ ۚ وَوَقٰهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ ۝ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا هَنِيْٓـئًۢا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝ مُتَّكِـِٕيْنَ عَلٰي سُرُرٍ مَّصْفُوْفَةٍ ۚ وَزَوَّجْنٰهُمْ بِحُوْرٍ عِيْنٍ ۝ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّـتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَـقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ اَلَتْنٰهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ ۭ كُلُّ امْرِۢئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ۝ وَاَمْدَدْنٰهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَّلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُوْنَ ۝ يَتَنَازَعُوْنَ فِيْهَا كَاْسًا لَّا لَغْوٌ فِيْهَا وَلَا تَاْثِيْمٌ ۝ وَيَطُوْفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَاَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُوْنٌ ۝

وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ یَّتَسَآءَلُوْنَ ۝ قَالُوْٓا اِنَّا کُنَّا قَبْلُ فِیْٓ اَھْلِنَا مُشْفِقِیْنَ ۝ فَمَنَّ اللّٰہُ عَلَیْنَا وَوَقٰنَا عَذَابَ السَّمُوْمِ ۝ اِنَّا کُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوْہُ ط اِنَّہٗ ھُوَ الْبَرُّ الرَّحِیْمُ ۝ (طور: ۱۷-۱۸)

"پرہیزگار باغوں اور نعمتوں میں ہوں گے۔ لطف اٹھاتے ہوئے ان میووں سے جو ان کے پروردگار نے ان کو بخشے ہوں گے۔ اور ان کو ان کے رب نے دوزخ کے عذاب سے بچایا۔ کھاؤ اور پیو رچتا ہوا، بدلہ میں اپنے عمل کے۔ ٹیک لگائے بیٹھے برابر بچھے ہوئے تختوں پر۔ اور بیاہ دیں گے ہم ان کو بڑی آنکھوں والی حوریں، اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے ایمان کے ساتھ ان کی پیروی کی ہم ان سے ملا دیں گے ان کی اولاد کو اور ان کے عمل میں سے ذرا کمی نہیں کریں گے۔ ہر آدمی اپنی کمائی کے بدلے گرو ہے اور مزید بخشیں گے ہم ان کو میوے اور گوشت جو وہ چاہیں گے۔ اس میں ایسی شراب کا دور ہوگا جس میں نہ تو لغویت ہوگی اور نہ گناہ۔ اور خدمت کرتے ہوں گے ان کی چھوکرے۔ گویا موتی ہیں محفوظ۔ اور آپس میں ایک دوسرے کی پوچھ گچھ کریں گے۔ کہیں گے ہم اس سے پہلے اپنے اہل و عیال کے اندر اس دن کے عذاب سے ڈرتے رہتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان فرمایا اور ہم کو سموم کے عذاب سے بچایا۔ ہم اس سے پہلے سے اسی کو پکارتے تھے۔ بے شک وہ محسن بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے۔"

مذکورہ بالا آیات سے واضح ہے کہ جن متقین کی اولاد دنیا میں ان کی پیروی کرے گی اور نیکی اور پرہیزگاری میں ان کے نقش قدم کو اسوۂ حسنہ بنائے گی اللہ تعالیٰ ایسے متقین کی اولاد کو ان کے ساتھ بہشت میں جمع کر دے گا اور وہ دنیا میں جس طرح نیکی و

پرہیزگاری میں ان کے رہبر تھے اسی طرح بہشت کی نعمتوں اور لذتوں میں ان کے صدرنشین بزم ہوں گے۔ اور یہ صدرنشینی صلہ ہوگی اس بات کا کہ وہ دنیا میں اپنے اہل و عیال کے اندر اکڑنے والے نہ تھے، جیسا کہ کفار کے متعلق بیان ہوا ہے کہ ثُمَّ ذَهَبَ اِلٰی اَهْلِهٖ يَتَمَطّٰی (قیامہ) (اور وہ چل دیا اپنے اہل و عیال میں اکڑتا ہوا)۔ بلکہ خدا سے ڈرنے والے تھے، اپنی ازواج و اولاد کو برابر نیک نصیحتیں کیا کرتے تھے۔ ان کو آخرت کے عذاب سے ڈراتے رہتے تھے اور ان کے لیے ہمیشہ دعا کرتے رہتے تھے کہ

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا۔

واللہ اعلم بالصواب وھو الھادی الی سواء السبیل۔

الاصلاح نومبر ۱۹۳۹ء

بنی اسرائیل میں ملوک کی حیثیت

سوال۔ آپ کی خدمت میں ایک مشہور ادیب اور مفسر قرآن کی ایک قرآنی تحقیق بغرض تبصرہ و تنقید باید و توثیق ارسال خدمت ہے، میری درخواست ہے کہ آپ اس پر بحث کریں اور کم از کم اتنی تفصیل کے ساتھ کہ بات بالکل منقح ہو جائے، وہ قرآنی تحقیق یہ ہے:۔

"پارہ سیقول میں ختم کے قریب، سورہ البقرہ کی آیت ۲۴۶ یہ ہے:

اَلَمْ تَرَ اِلَى الْمَلَاِ مِنْۢ بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰى ۘ اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ؕ

"اے مخاطب، کیا تجھے زمانہ موسیٰؑ کے بعد بنی اسرائیل کی جماعت کا حال معلوم نہیں جب ان لوگوں نے اپنے پیغمبر سے کہا کہ آپ ہمارے لیے ایک سردار مقرر کر دیجیے، جس کی ماتحتی میں ہم راہ خدا میں جہاد کریں۔"

ـــــ تھوڑی سی قیل وقال کے بعد وَقَالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ اِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوْتَ مَلِكًا۔ "ان کے پیغمبر نے ان سے کہا کہ اللہ نے تمہارے لیے سردار طالوت کو مقرر کر دیا ہے۔" یہ طالوت کون تھے اور کیسے تھے؟ قرآن کے متعلق توریت میں اچھی نہیں بری ہی روایتیں ملتی ہیں، لیکن اسے جانے دیجیے، مان لیجیے کہ یہ بہت اچھے تھے، جب بھی بہر حال پیغمبر تو نہ تھے اور قرآن کے بیان سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ پیغمبر کے ہوتے ہوئے، نبی برحق کی موجودگی کے باوجود ملت کو

ضرورت سیاسی و جنگی اغراض کے لیے ایک اور "لیڈر" یا سرداری محسوس ہوئی ، پیغمبر نے اس درخواست پر صاد فرمایا، اللہ کے ہاں سے درخواست منظور ہوئی ، ایک شخص مقرر کیا گیا اور قرآن مجید نے اس کا وصف امتیازی اس کے زہد و تقویٰ کو نہیں بیان کیا بلکہ یہ فرمایا وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ۔ ہم نے اسے ملک گیری کے علوم میں اور جسمانی حیثیت سے فضیلت دے رکھی تھی، گویا قرآن مجید نے یہ فتویٰ صاف صاف دے دیا کہ

(۱) نبی کے ہوتے بھی امت کی ملکی اور "سیاسی سرداری" کسی اور کے ہاتھ میں آسکتی ہے اور ہوسکتا ہے کہ نبی باہیں فضائل و کمالات "ملکی سرداری" کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یا کم رکھتا ہو۔

(۲) اس لیڈر میں خاص وصف یہ ہونا چاہیے کہ وہ ملکی و سیاسی جنگی اصول و مسائل کا ماہر ہو۔

(۳) ایسے لیڈر کی ماتحتی میں قتال فی سبیل اللہ جیسا خالص و مخلصانہ فرض بھی انجام دیا جاسکتا ہے۔

(۴) ایک ہونے والے پیغمبر (حضرت داؤدؑ) تک جہاد اسی لیڈر کی ماتحتی میں کرسکتے ہیں۔ ؎

اگر یہ تحقیق صحیح ہے تو سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمان اس وقت بنی اسرائیل کی سی حالت میں گرفتار ہیں۔ پھر جماعت اسلامی موجودہ قیادت عظمیٰ کو تسلیم کر کے ایک جھنڈے کے نیچے ہو کر کام کیوں نہیں کرتی جب کہ اس قرآنی تحقیق کے مصنف کے بیان کے مطابق اس وقت اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی "قیادت" مسلمانوں کو عطا فرمائی ہے جس کا خاص وصف ہی یہ ہے کہ وہ "ملکی و سیاسی جنگی اصول و مسائل"

میں حیرت انگیز مہارت رکھتی ہے ــــــ اور اگر تحقیق صرف "الھوی السیاسی" پرمبنی ہے تو عرض ہے کہ

(الف) طلاق و نفقہ اور زکوٰۃ کے احکام و مسائل کے درمیان بنی اسرائیل کی تاریخ کے اس واقعہ کو طنز کی زبان میں بیان کرنے سے مقصود کیا ہے؟ اور سیاق و سباق سے اس کا ربط کیا ہے؟

(ب) یہاں پر "ملک" کا مفہوم کیا ہے، کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ "دین و سیاست" دو الگ الگ چیزیں ہیں؟

(ج) اگر دین و سیاست الگ الگ چیزیں نہیں ہیں اور اگر بنی اسرائیل نے اپنے اس دور انحطاط میں "نبوت" کے باوجود "ملوکیت" کا مطالبہ کیا تھا تو حضرت شیموئیل علیہ السلام کو ان کا یہ مطالبہ قطعی طور پر رد کر دینا تھا، اور قرآن کو اس پر نکیر کرنی چاہیے تھی۔

جواب۔ یہ ساری غلط فہمی کچھ تو تورات اور قرآن سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے اور کچھ اتباع ہوا اور تفسیر بالرائے کا۔ اس وقت اس مسئلہ پر کسی تفصیلی بحث کے لیے فرصت نہیں ہے، اس وجہ سے محض آپ کے اطمینان کے لیے چند اصولی باتوں کی طرف اشارہ کروں گا۔ اگر بعد میں ضرورت پیش آئی تو انشاء اللہ اس پر مفصل بحث لکھ دی جائے گی۔

بنی اسرائیل میں ملوکیت کا سلسلہ جو شروع ہوا تو یہ نبوت کے تحت تھا، نہ کہ اس سے آزاد۔ ہر بادشاہ کے عہد میں ایک نبی بھی ہوتا تھا جس کی حیثیت وقت کے نظام سیاسی و اجتماعی کے اندر وہی ہوتی تھی جو نظام جسم کے اندر آنکھ کی پتلی کی یا دل و دماغ کی ہوتی ہے جس طرح تمام اعضاء آنکھ کی رہنمائی میں چلتے اور دل و دماغ کے افکار و عزائم

کے پابند ہوتے ہیں، اسی طرح بنی اسرائیل کے بادشاہ بھی وقت کے نبی کے ہاتھ میں بمنزلہ آلہ کے ہوتے تھے جن کو وہ خدا کے احکام کے مطابق اقامتِ دین کے مقصد میں استعمال کرتا تھا۔ یہ بادشاہ نبی کے حکم سے متعین ہوتے، اسی کی ہدایات کے مطابق سارے مفوضہ فرائض انجام دیتے، اسی کے آگے مسئول ہوتے اور اگر معزول کر دیے جانے کی کوئی وجہ پیش آجاتی تو نبی ہی کے حکم سے معزول کر دیے جاتے۔ ان کا سیاسی اختیار و اقتدار ان جنرلوں کے اختیار و اقتدار سے زیادہ نہ ہوتا تھا جن کو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی جنگی مہم کو انجام دینے کے لیے مامور فرماتے یا جن کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مصر و شام وغیرہ کی تسخیر پر مامور کیا تھا، مثلاً حضرت خالدؓ، حضرت ابو عبیدہؓ اور عمروؓ بن العاص وغیرہ۔ ان لوگوں کے لیے ملک (بادشاہ) کا جو لفظ استعمال ہوا ہے وہ بھی اصطلاحی طور پر (Monarch) کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف "با اقتدار" کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور یہ اقتدار نبی کی وساطت سے خدا کا بخشا ہوا نیابتی اقتدار ہوتا تھا نہ کہ کلی اور ذاتی۔

قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی مدح کے مواقع پر ملک کا لفظ آیا ہے وہاں اس کا مفہوم یہی ہے نہ کہ مستبد بادشاہ کا۔ یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کے دلائل خود اسی واقعہ کے سلسلہ میں تورات میں بھی موجود ہیں اور اس کے اشارات قرآن مجید میں بھی ہیں۔ مثلاً:

(۱) قرآن مجید سے صاف واضح ہے کہ طالوت اپنی سرداری اور قیادت کا دعویٰ لے کر نہ تو خود اٹھے تھے اور نہ قوم ہی نے اپنی پسند سے ان کو اپنی سرداری اور قیادت کے لیے انتخاب کیا تھا، بلکہ قوم نے وقت کے اصل امام اور سردار یعنی نبی سے درخواست

کی کہ آپ جہاد فی سبیل اللہ کے کام کے لیے ایک سردار مامور کر دیجیے۔ ملاحظہ ہو۔

اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ۔

"جب کہ انہوں نے اپنے ایک نبی سے کہا آپ ہمارے لیے ایک سردار مقرر کیجیے کہ ہم راہِ خدا میں جہاد کریں۔"

چنانچہ نبی نے اللہ کے حکم سے طالوت کو منتخب کیا اور ان کو اپنے اقتدار کے تحت اقامتِ جہاد کی خدمت پر مامور کیا کما قال

اِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوْتَ مَلِكًا۔

"اللہ نے تمہارے لیے طالوت کو سردار مقرر کیا ہے۔"

بعینہٖ یہی بات توریت سے بھی ثابت ہے کہ اس سرداری اور سپہ سالاری کے منصب پر طالوت کا تقرر حضرت سموئیل کے حکم سے ہوا جس کا رسمی طریقہ یہ تھا کہ انہوں نے ان کے سر پر وہ تیل ملا جو بنی اسرائیل میں کسی منصب پر ماموریت کا نشان سمجھا جاتا تھا۔

"پھر سموئیل نے تیل کی کپی لی اور اس کے سر پر انڈیلی اور اُسے چوما اور کہا کیا یہی بات نہیں ہے کہ خداوند نے تجھے مسح کیا کہ تو اس کی میراث (بنی اسرائیل) کا پیشوا ہو۔" (۱۔ باب ۱۰۔ سموئیل)

(۲) طالوت کو جن لائنوں پر کام کرنا تھا اس کا پورا نقشہ وقت کے نبی حضرت سموئیل کا تیار کیا ہوا تھا، چنانچہ حضرت طالوت کے تقرر کے بعد حضرت سموئیل نے زبانی اور تحریری ہدایات دیں تاکہ طالوت انہی ہدایات پر عمل کریں۔

"پھر سموئیل نے لوگوں کو حکومت کا طرز بتایا اور اسے کتاب میں لکھ کر خداوند کے حضور رکھ دیا۔" (۲۵ باب ۱۰ سموئیل)

(۳) حضرت سموئیل نے اس موقع پر بنی اسرائیل اور سردار طالوت کو ٹھیک اسی طرح کی ہدایات دیں جس طرح کی ہدایات آنحضرت صلعم اپنے افسروں کو یا حضرت عمرؓ اپنے جنرلوں کو کسی مہم پر بھیجتے وقت دیا کرتے تھے:۔

"اگر تم خداوند سے ڈرتے اور اس کی پرستش کرتے اور اس کی بات مانتے رہو، اور خداوند کے حکم سے سرکشی نہ کرو اور تم اور وہ بادشاہ بھی جو تم پر سلطنت کرتا ہے خداوند اپنے خدا کے پیرو بنے رہو تو خیر، پر تم اگر خداوند کی بات نہ مانو، بلکہ خداوند کے حکم سے سرکشی کرو تو خدا کا ہاتھ تمہارے خلاف ہوگا۔"

(باب ۱۲۔ سموئیل)

(۴) طالوت سے جب مفوضہ خدمت کی انجام دہی میں بعض کوتاہیاں ہوگئیں تو حضرت سموئیل نے ان کو سختی سے ڈانٹا بھی اور ان کی منت و خوشامد کے باوجود ان کو معزول بھی کر دیا:۔

"سموئیل نے ساؤل (طالوت) سے کہا، تو نے بے وقوفی کی، تو نے خداوند اپنے خدا کا حکم جو اس نے دیا، نہیں مانا ورنہ خداوند تیری سلطنت بنی اسرائیل میں ہمیشہ تک قائم رکھتا، لیکن اب تیری سلطنت قائم نہ رہے گی، کیونکہ خداوند نے ایک شخص کو جو اس کے دل کے مطابق ہے، تلاش کر لیا ہے اور خداوند نے اسے اپنی قوم کا پیشوا ٹھیرایا ہے اس لیے کہ تو نے وہ بات نہیں مانی جس کا خداوند نے تجھے حکم دیا تھا۔"

(سموئیل)

توریت کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہے کہ طالوت کی یہ سرداری اور لیڈری سو فی صدی وقت کے نبی کے امر و حکم کے تحت تھی، نہ کہ نبی کی ماتحتی سے آزاد۔ طالوت نبی کے

حکم سے لیڈر جانے گئے تھے اور نبی ہی کے بتائے ہوئے نقشہ پر انہوں نے کام کیا اور بالآخر نبی ہی کے حکم سے سرداری کے منصب سے معزول کر دیئے گئے۔ طالوت کی امارت اللہ کے قانون اور اللہ کے دین ہی کو غالب کرنے کے لیے اور اللہ ہی کی راہ میں جہاد برپا کرنے کے لیے تھی اور اس وجہ سے وہ جب تک اللہ کی رضا کے تابع رہی چلتی رہی اور جب اس میں بل آیا تو ختم کر دی گئی۔ اب غور فرمایئے کہ اس واقعہ کو اس شتر بے مہار قسم کی قیادت کے جواز و استحسان کی دلیل میں کیونکر پیش کیا جا سکتا ہے جس کے سارے نظام میں مذہب اور اہل مذہب کو اول تو کوئی درخور حاصل نہیں ہے اور اگر حاصل بھی ہے تو اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ

بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس است

اس تفصیل کے بعد غالباً یہ بات آپ پر خود واضح ہو گئی ہو گی کہ جماعت اسلامی اس قیادت پر کیوں ایمان نہیں لاتی ہے جس کی "جنگی اور سیاسی مہارتوں" کے گن گائے جاتے ہیں۔ جماعت اسلامی کی ساری کوششیں ایک ایسے نظام کے قیام کے لیے ہیں جس میں منصب قیادت ان لوگوں کو حاصل ہو جو طریق انبیاء کے پیرو ہوں اور جو اپنے کام سے اتنے بہتر طریق سے واقف ہوں کہ موجودہ زمانہ کے نااہل قائدوں کی پیروی کرنا تو درکنار، ان کو بطور آلہ استعمال کرنا بھی عار سمجھیں۔

ایک آیت قرآنی سے غلط استدلال

سوال۔ سورۂ ہود کی حسب ذیل آیات مہدویوں کے نزدیک بڑی اہم ہیں جن سے حضرت سید محمد جونپوری کی مہدویت کا ثبوت نکالا جاتا ہے۔

أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ ۚ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ (ہود : ۱۷)

اس آیت میں "بَيِّنَةٍ" "يَتْلُوهُ شَاهِدٌ" اور "كِتَابُ مُوسَىٰ" کو ایسی خصوصیات کا حامل سمجھا جاتا ہے جن کی بنا پر وہ سمجھتے ہیں کہ "أَفَمَن" کے "مَن" سے کوئی خاص ہستی ہی مراد لی جا سکتی ہے، نہ کہ کوئی غیر معین شخص۔ آگے چل کر "فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ" چونکہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے کہ آپ اس بارے میں شک میں نہ پڑیں تو اس سے یہ حجت قائم کی جاتی ہے کہ "فَمَن" کے "مَن" سے ذاتِ رسول مراد نہیں لی جا سکتی بلکہ یہاں اشارہ ذات مہدی کی طرف ہے۔

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے آیت کی تشریح فرمایئے۔

جواب۔ آپ نے یہ نہیں ظاہر فرمایا کہ مہدوی اس آیت سے کس طرح استدلال کرتے ہیں، اس وجہ سے جواب میں ان کے دلائل کو پیش نظر رکھنا مشکل ہے۔ البتہ ہم آیت کی صحیح تاویل بالاختصار بیان کر دیتے ہیں اس سے غلط توہمات کی بنیاد خود بخود ڈھے

جائے گی۔

اس آیت سے اوپر کی آیات میں، کفار قرآن کی جو مخالفت کر رہے تھے اس کا بیان اور ساتھ ہی اس کا جواب ہے، اس کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ کون لوگ اس کتاب پر ایمان لائیں گے اور کون لوگ نہیں ایمان لائیں گے۔ اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی:۔

اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ - الآیہ

"کیا وہ لوگ جو اپنے رب کی جانب سے ایک بصیرت رکھتے ہوں اور اس کے بعد ان کے سامنے ایک شاہد آئے خدا کی جانب سے، اور اس سے پہلے موسیٰ کی کتاب امام اور رحمت بن کر آ چکی ہے۔ وہی لوگ اس پر ایمان لائیں گے اور جو اس کا انکار کریں گے جماعتوں میں سے تو جہنم ان کی وعدہ گاہ ہے۔ پس تم اس کی طرف سے شک میں نہ پڑو، وہی حق ہے تمہارے رب کی جانب سے لیکن اکثر لوگ ایمان نہ لائیں گے۔" (ہود - ۱۷)

اس میں ایمان لانے والی جماعت اور اس کے وجوہ ایمان کی وضاحت کر دی گئی ہے لیکن ایمان نہ لانے والوں کے صرف انجام کو بیان کیا گیا ہے، ان کے ذکر کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقابل کا ذکر دوسرے مقابل پر خود دلیل تھا اور استفہامیہ جملوں میں یہی اسلوب عام ہے اور اس کی مثالیں قرآن مجید میں بکثرت ہیں۔ اگر اس محذوف کو ظاہر کر دیا جائے تو پوری عبارت یوں ہوگی "کیا وہ لوگ جو اپنے رب کی جانب سے بصیرت رکھتے ہیں اور وہ لوگ جو بصیرت سے محروم ہیں یکساں ہوں گے؟ ــــــ دونوں اس قرآن کے باب میں یکساں نہیں ہو سکتے۔ اس پر ایمان صرف پہلا گروہ لائے گا" اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اندر اولاً تو خدا کی بخشی ہوئی بصیرت موجود ہے جس سے وہ سمجھتے ہیں کہ اس دنیا کا ایک خالق ہے، وہ وحدہٗ لاشریک ہے، اس کی شکر گزاری واجب ہے، وہ

انسانوں کو شتر بے مہار نہیں چھوڑے گا بلکہ اس نے جزا کا ایک دن ضرور مقرر کیا ہے اور اس دن نیکوکار اپنی نیکیوں کا اور بدکار اپنی بدیوں کا بدلہ پائیں گے۔

ثانیاً ان کے پاس خدا کی طرف سے ایک شاہد آ کر انہی حقیقتوں کی شہادت دیتا ہے اور وہ اپنی فطری بصیرت سے جن باتوں کو خود حق خیال کرتے تھے انہی کو وہ مزید مبرہن، مدلل اور آشکارا کرتا ہے۔ اس ہم آہنگی کی وجہ سے وہ اس سے کوئی بیگانگی نہیں محسوس کرتے بلکہ اس کو اپنا دردآشنا اور اپنے ہی دل کی بات کہنے والا سمجھتے ہیں۔

ثالثاً وہ دیکھتے ہیں کہ اس سے پہلے تورات آ چکی ہے جو اسی طرح آسمانی وحی کا صحیفہ ہے۔ اس میں اس کی پیشین گوئیاں درج ہیں ان دونوں کی تعلیمات میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ بصیرت اور وحی الٰہی کی اس کے ساتھ مطابقت اور پھر توریت کی ان ساری باتوں کی طرف امام (Guide) کی طرح رہنمائی ان کے لیے کسی بحث و جدال کا کوئی موقع ہی چھوڑتی اور وہ تمہاری باتوں پر سنتے ہی ایمان لاتے ہیں۔ باقی رہے وہ لوگ جو اپنی فطرت مسخ کر چکے ہیں اور تمہاری باتیں سرے سے سنتے ہی نہیں ہیں اور توریت کو بھی پس پشت ڈالے ہوئے ہیں ان سے ایمان کی توقع نہ رکھو۔ ان سب کا خواہ یہ کفار قریش میں سے ہوں یا یہودیوں سے یا نصاریٰ میں سے، ٹھکانا جہنم ہے اور ان سب کی متحدہ مخالفت کی وجہ سے تمہارے دل میں یہ گمان نہ گذرے کہ تمہاری دعوت ہی میں کوئی غلطی ہے۔ تمہارے رب کی طرف سے اترا ہوا حق تو یہی ہے جو تم پیش کر رہے ہو، لیکن ان میں سے اکثر ایمان نہیں لائیں گے۔

یہ آیت کا سیدھا سادہ مطلب عرض ہوا ہے۔ اب اس کے بعد اسی سورہ سے ہم اس آیت کے شواہد نقل کرتے ہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ آیت کا جو مطلب ہم نے بیان

کیا ہے قرآن کے دوسرے مواقع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام فرماتے ہیں:۔

قَالَ يٰقَوْمِ اَرَءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَاٰتٰىنِيْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهٖ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ اَنُلْزِمُكُمُوْهَا وَاَنْتُمْ لَهَا كٰرِهُوْنَ ۔ (ہود: ۲۸)

"کہا اے میری قوم کے لوگو! بتاؤ تو سہی اگر میں بینہ پر ہوں اپنے رب کی جانب سے اور اس نے مجھے بخشی اپنے پاس سے رحمت اور وہ تم سے پوشیدہ ہو جائے تو کیا ہم اس کو تم پر زبردستی چپکا سکتے ہیں درآنحالیکہ تم اس سے نفرت کر رہے ہو۔"

اس آیت میں "بینہ" سے مراد وہ فطری بصیرت ہے جو نبی میں بعثت سے پہلے موجود ہوتی ہے اور رحمت سے مراد وحی ہے جو اس کی فطرت کے بالکل مطابق ہوتی ہے اور جس سے انکار کرنا اپنی فطرت سے لڑنے کے ہم معنی ہے۔ نبی کی قوم میں سے جن لوگوں کی فطرت مسخ نہیں ہوئی ہے وہ بھی اس وحی کو اپنے دل کی صدا ہی سمجھ کر قبول کرتے ہیں، البتہ جو لوگ اپنی فطرت مسخ کر لیتے ہیں ان کے اندر اس روشنی کے نفوذ کے لیے کوئی راہ باقی نہیں رہتی، اور کسی کے بس میں نہیں ہے کہ وہ وحی کی تعلیمات کو ان کے اوپر چپکا سکے۔

حضرت صالح علیہ السلام فرماتے ہیں:۔

قَالَ يٰقَوْمِ اَرَءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَاٰتٰىنِيْ مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَّنْصُرُنِيْ مِنَ اللّٰهِ اِنْ عَصَيْتُهٗ ۔ (ہود: ۶۳)

"کہا اے قوم بتاؤ تو سہی اگر میں ایک بینہ پر ہوں اپنے رب کی جانب سے اور وہ اپنے پاس سے مجھے رحمت بخشے تو اس کے بعد اگر میں اس کی نافرمانی کروں گا تو کون اس کے مقابلہ میں میری مدد کرے گا۔"

یعنی فطرت اور وحی دونوں کی رہنمائی کے بعد بھی اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو خدا کے غضب سے مجھے کون بچا سکے گا۔

حضرت شعیب علیہ السلام فرماتے ہیں:۔

قَالَ يٰقَوْمِ اَرَءَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَرَزَقَنِيْ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا۔ (ہود:۸۸)

"کہا اے قوم بتاؤ تو سہی اگر میں اپنے رب کی جانب سے ایک بینہ پر ہوں اور وہ مجھے بخشے اپنی طرف سے اچھی روزی۔"

اس آیت میں بھی بینہ سے مراد فطری بصیرت ہے البتہ وحی کے لیے رزق حسن کا لفظ یہاں آیا ہے اور وحی کی یہ تعبیر قرآن میں بھی موجود ہے اور اگلے صحیفوں میں بھی کلام الٰہی کو رزق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت مسیح علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ آدمی صرف روٹی سے نہیں جیتا بلکہ اس کلمہ سے جیتا ہے جو خدا کی طرف سے آتا ہے۔

تلا یتلو کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ تلاوت کرنا اور کسی شے کا کسی چیز کے پیچھے آنا۔ یہاں دونوں معنی بن سکتے ہیں۔ اگر تلاوت کے معنی لیے جائیں تو ضمیر مفعول کا مرجع ما یُوْحٰی اِلَيْكَ ہوگا جس کا ذکر آیت ۱۲ میں ہوا ہے۔ اور بعد میں آیات ۱۳،۱۴ میں بھی ہے۔ اور پیچھے آنے کے معنی لیے جائیں تو ضمیر کا مرجع بینہ کا لفظ ہوگا۔ اور یا تعبار مفہوم ضمیر مذکر کی لائی گئی ہے جو عربی زبان اور قرآن میں معروف ہے، یعنی بینہ سے برہان اور دلیل

وغیرہ مراد [illegible] گے۔

شَاھِدٌ سے مراد حضرت [illegible] بھی ہو سکتے ہیں اور آنحضرت صلعم بھی اور وحی الٰہی بھی؛ اور یہ تینوں باعتبار حقیقت ایک ہیں۔ آنحضرت صلعم کے لیے شاہد حضرت جبریل امین ہیں اور دوسروں کے لیے آنحضرت صلعم اور قرآن حکیم۔

مَنْ سے مراد یہاں کوئی خاص شخص نہیں ہے۔ اولاً تو مَنْ سے کسی خاص شخص کو مراد لینا عربیت کے خلاف ہے۔ اصلاً یہ نکرہ کے لیے آتا ہے۔ ثانیاً یہاں اس بات کی تصریح ہو گئی ہے کہ مَنْ سے مراد یہاں جماعت ہے کیونکہ اُولٰٓئِكَ کا اشارہ مَنْ کی طرف ہے اور اُولٰٓئِكَ جمع کے لیے ہے نہ کہ واحد کے لیے۔ چنانچہ فعل بھی يُؤْمِنُوْنَ جمع استعمال ہوا ہے۔

فَلَا تَكُ فِیْ مِرْيَةٍ مِّنْهُ میں ضمیر مجرور کا مرجع مَا يُوْحٰی اِلَيْكَ ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے (آیت ۱۲)۔ آنحضرت صلعم کو اس وحی الٰہی کے منجانب اللہ ہونے میں شک نہیں تھا۔ لیکن اس کی مخالفت اس شدت و قوت کے ساتھ اور پوری قوم کی طرف سے ایسی ہم آہنگی کے ساتھ ہو رہی تھی کہ آنحضرت صلعم کا عزم تبلیغ اس متحدہ مخالفت کے مقابل میں ضعیف ہو رہا تھا۔ اور جیسا کہ فطرت انسانی کا خاصہ ہے کہ سورج کی طرح واضح بات بھی اگر اس کی متحدہ مخالفت کی جائے تو کہنے والے کی نظر میں دھندلی ہونے لگتی ہے۔ اس وجہ سے اس موقع پر سخت ضرورت تھی کہ آنحضرت صلعم کے عزم و یقین کو برقرار رکھنے کے لیے آپ کو تسلی دی جائے۔ چنانچہ اس آیت کے اوپر کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کس قدر سخت حالات سے آنحضرت صلعم دوچار تھے اور آپ کے قلب کی پریشانیوں کا کیا حال تھا۔

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهٖ صَدْرُكَ اَنْ يَّقُوْلُوْا لَوْلَآ

أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ ۔ (ہود: ۱۲)

اس آیت کی نظیر اس سے پہلے والی سورہ، سورہ یونس میں موجود ہے جس سے اس مفہوم کی مزید تشریح ہو جاتی ہے۔

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ۝ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ۔ (یونس: ۹۴-۹۶)

"اگر تم شک میں ہو اس چیز کے متعلق جو ہم نے تمہاری طرف اتاری ہے تو ان لوگوں سے پوچھو جو تم سے پہلے سے کتاب کی تلاوت کر رہے ہیں (یعنی اہل کتاب سے) تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے حق آیا ہے تو تم شک کرنے والوں میں سے نہ ہو اور نہ ہو ان لوگوں میں سے جنہوں نے اللہ کی آیات کی تکذیب کی ہے کہ نامرادوں میں سے ہو جاؤ۔ بے شک جن لوگوں پر تیرے رب کا کلمہ حق ہو چکا ہے وہ اس کتاب پر ایمان نہیں لانے کے۔"

اس طرح کے مواقع پر شک اور تذبذب وغیرہ کی جو نسبت نبی کی طرف کی جاتی ہے اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مواقع میں نبی بحیثیت اپنی امت کے وکیل کے مخاطب ہوتا ہے اور امت میں بہتیرے ایسے ہو سکتے ہیں کہ دوسروں کی متحدہ مخالفت کے سبب سے ان کی نظروں میں وہ حق مشتبہ ہو جائے جس پر وہ ایمان لائے ہیں۔ یہ حالت نیک نیت سے نیک نیت انسان پر بھی طاری ہو سکتی ہے۔ ایک نیک نیت آدمی جب دیکھتا ہے کہ جس بات کو وہ مان رہا ہے اس کے

سوا سب اس کے خلاف ہیں اور پوری قوت کے ساتھ اس کی تکذیب کر رہے ہیں تو کبھی کبھی اس کا یقین بھی متزلزل ہونے لگتا ہے کہ ممکن ہے میں ہی غلطی پر ہوں۔ اس طرح کے مواقع میں نبی پر جو اظہارِ عتاب ہوتا ہے اگرچہ بظاہر اس کا خطاب نبی کی طرف ہوتا ہے لیکن دراصل اس کی خفگی کا رخ ان لوگوں کی طرف ہوتا ہے جو حق کی تکذیب کرتے ہیں۔

ان مختصر اشارات سے امید ہے کہ آیت کا صحیح مفہوم آپ کے سامنے آجائے گا۔ اگر کوئی بات مزید توضیح کی محتاج ہو تو اس کو مکرر دریافت فرما سکتے ہیں۔

ختمِ قلوب کا مفہوم

سوال :۔ ایک ہندو دوست اسلام کے دروازے پر کھڑا یہ اعتراض کرتا ہے کہ آیت، خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ کے ماتحت کوئی شخص راہ ضلالت پر چلتا ہے تو اس کا اپنا کوئی قصور نہیں، بلکہ (نعوذ باللہ) قصور اللہ کا ہے۔ اس صورت میں جزا و سزا بے معنی ہے۔

جواب۔ قرآن حکیم کے بیان کردہ اصول وضعِ پر رائے زنی کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ گہری بصیرت کے ساتھ ان پر تدبر کیا جائے اور قرآن کی ساری تعلیمات کو مجموعی طور پر سامنے رکھ کر آیات کا مفہوم متعین کیا جائے۔ آیت زیر بحث پر جو اشکال وارد کیا گیا ہے وہ انہی شرائط اولیہ کا لحاظ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ ورنہ ایک صاحبِ فہم و بصیرت کے لیے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

کسی فعل کی نسبت کسی کی طرف مختلف اعتبارات سے ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ نے ہدایت و ضلالت کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اس سے مقصود نفسِ اس فعل کی نسبت نہیں بلکہ اس قانون کی نسبت ہے جو اس نے ہدایت و ضلالت کے لیے بنا دیا ہے۔ وہ قانون یہ ہے کہ خدا نے بلحاظِ فطرت تمام انسانوں کو یکساں نیکی اور بدی الہام فرمائی ہیں۔ بعد میں جو لوگ اپنے اختیار سے نیکی کی راہ اختیار کرتے ہیں ان کو نیکی کی توفیق عطا فرماتا ہے اور جو لوگ بدی اور سرکشی کی راہیں اختیار کرتے ہیں ان پر بدی کی راہیں فراخ کی جاتی ہیں۔ پھر اگر وہ بدی میں اس قدر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ نیکی کی طرف

لوٹنے کا امکان ہی باقی نہیں رہ جاتا تو ان سے نیکی کی وہ صلاحیت بھی سلب ہو جاتی ہے جو ان کی بدو فطرت میں عطا ہوئی تھی۔ اسی چیز کو قرآن نے "ختم قلوب" سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ مذکورہ قانونِ الٰہی کے مطابق واقع ہوتا ہے اور یہ قانون عین حکمت و عدل کے مطابق ہے۔ اور اسی وجہ سے خدا کو حق حاصل ہے کہ وہ لوگوں کو ان کی گمراہیوں پر سزا دے اور نیکیوں پر جزا۔ قرآن میں جہاں خدا کی مطلق مشیت کا بیان ہوتا ہے یا مطلق اضلال کا ذکر ہوتا ہے وہاں اس کی قدرت کاملہ اور اس کے بلا شرکت غیرے تصرف کا بیان مقصود ہوتا ہے، اس کی حکمت اور اس کے مذکورہ قانون کی نفی مقصود نہیں ہوتی۔

مسائل متعلق حدیث وسُنّت

حدیث، سنّت، محدّثین

اور

جماعت اسلامی

ایک اہل حدیث دوست نے مجھ سے حدیث کے متعلق چند اہم سوالات کیے ہیں جنہیں ذیل میں درج کر کے ان کا جواب دیا جا رہا ہے۔ سوالات یہ ہیں:-

"مجھے مندرجہ ذیل امور کے سلسلہ میں آپ کا نظریہ اور طریق کار معلوم کرنا ہے۔ اگر آپ اپنی فرصت میں ان کا مختصر مگر جامع جواب عنایت فرما دیں تو ممنون ہوں گا۔

وہ امور یہ ہیں:

آپ کے نزدیک

۱۔ دینِ اسلام میں احادیث و سنت کا کیا مقام ہے؟

(الف) کیا اخبار احاد ظنی ہیں (یعنی مشکوک)۔

(ب) یہ واجب العمل ہیں یا نہ؟

۲۔ ان سے استفادہ کرنے کا طریق کار اور اصول کیا ہیں؟

۳۔ ائمہ محدثین اس سلسلہ میں جو کچھ کر پائے ہیں ان کی حیثیت اور مقام کیا ہے؟

۴۔ احادیث کے بارے میں بحیثیت جماعت جماعتِ اسلامی کی کیا پالیسی ہے؟

۵۔ احادیث کے بارے میں نقد و تبصرہ اور جرح و تعدیل کا حق کس کو پہنچتا ہے؟

۶۔ کیا کبھی جماعت اسلامی کی مجلس شوریٰ میں کبھی فتنۂ انکارِ حدیث کے سدِ باب، اور تحفظ احادیث و سنّت رسول صلعم کے بارے میں غور کیا گیا ہے؟ اور بالآخر شوریٰ نے کیا طے کیا ہے؟

۷۔ احادیث و سنت رسول صلعم کے سلسلہ میں مولانا مودودی کا طرزِ عمل اور نظریہ ہمیشہ کیا رہا ہے؟

ان سوالات کے جواب بالترتیب ذیل میں عرض کرتا ہوں۔

۱۔ حدیث اور سنت کا دین میں اصل مقام واضح کرنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ مختصر طور پر وہ فرق واضح کردوں جو حدیث اور سنت کے درمیان میں سمجھتا ہوں لیکن عام طور پر لوگ اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔

حدیث اور سنت کا فرق

حدیث تو ہر وہ قول یا فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کے ساتھ کی جائے، لیکن سنت سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف وہ ثابت شدہ اور معلوم طریقہ ہے جس پر آپ نے بار بار عمل کیا ہو، جس کی آپ نے محافظت فرمائی ہو، جس کے حضور عام طور پر پابند رہے ہوں۔

سنت معلوم کرنے کے ذرائع

اس سنت کے معلوم کرنے کے کئی ذریعے ہیں۔

(۱) اس کے معلوم کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ امت کا تواترِ عملی ہے۔ مثلاً نماز کے اوقات اور ان کی رکعتوں کی تعداد، حج کے مراسم و مناسک کی عملی تفصیلات، زکوٰۃ کا نصاب، عیدین، اذان، قربانی، ڈاڑھی اور ختنہ وغیرہ۔ اس طرح کی ساری چیزیں

امت کے تواتر عمل سے ثابت ہیں۔ ان چیزوں کے بارے میں کوئی شخص اگر شبہ کرتا ہے تو وہ بالکل قطعیات کے بارہ میں شبہ کرتا ہے اور اگر ان کا انکار کرتا ہے تو بالکل مسلمات کا انکار کرتا ہے۔ اگر وہ ان کا انکار کر سکتا ہے تو پھر قرآن کا بھی انکار کر سکتا ہے کیونکہ ہم قرآن کو بھی تواتر ہی کی بنا پر مانتے ہیں۔ منکرین حدیث، جنہوں نے آج نماز کے اوقات، ان کی رکعتوں کی تعداد، حج اور قربانی اور زکوٰۃ کی مقدار کے بارہ میں بھی شبہات پیدا کرنے شروع کر دیئے ہیں، میں نہیں سمجھتا کہ پھر وہ قرآن کو کیوں مانتے ہیں؟ آخر اس کے ماننے کے لیے ان کے پاس تواتر کے سوا اور کون سی سند ہے؟

(۲) سنت کے معلوم کرنے کا ایک ذریعہ مالکیہ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل بھی ہے۔ جس زمانہ میں مدینہ منورہ تمام بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم کا مرکز تھا، اس مبارک عہد میں عام طور پر صحابہ کرام زندگی کے مختلف معاملات میں جس طریقہ پر عمل کرتے تھے مالکیہ اس کو سنت کا درجہ دیتے ہیں۔ ان کی سیدھی سادی دلیل یہ ہے کہ جن لوگوں نے رات دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں ان کا عمل بحیثیت مجموعی سنت سے الگ کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس چیز نے ان کے یہاں اتنی اہمیت حاصل کر لی کہ حدیث کی سب سے پہلی کتاب (جو تین معتبر کتابوں میں سے ایک ہے) موطا میں اس کو بحیثیت اصول کے تسلیم کیا گیا۔ اور اس طریقہ سے معلوم شدہ سنت کو اس علم سنت پر ترجیح دی گئی جو اخبار احاد سے حاصل ہو۔ میں مالکیہ کے اس نقطۂ نظر کو قابل لحاظ سمجھتا ہوں۔

(۳) سنت کے معلوم کرنے کا تیسرا ذریعہ خلفائے راشدین کا تعامل ہے۔ یہ سنت اگرچہ خلفائے راشدین کی سنت ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود اپنی سنت کا درجہ دیا ہے۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔

"میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا"

(۴) سنت کے معلوم کرنے کا چوتھا ذریعہ احادیث ہیں، عام اس سے کہ احادیث متواترہ ہوں، یا مشہورہ، یا آحاد۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث، سنت کے معلوم کرنے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ یہ عین سنت نہیں ہے۔ حدیث قوی، ضعیف، حسن، غریب، موضوع، مقلوب سب کچھ ہو سکتی ہے لیکن سنت کے بارہ میں یہ سوالات نہیں پیدا ہوتے۔ سنت کہتے ہی اس کو ہیں جو ثابت اور معلوم و معروف ہو۔

دین میں سنت کا مقام

(الف) اخبار آحاد سے جس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے اہل فن اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ

خبر الواحد ما افاد الظن[1]۔

"خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے۔"

لیکن اس سے ان کا مقصود ہرگز ظن بمعنی اٹکل پچو نہیں ہوتا بلکہ یہ ان کی ایک اصطلاح ہے جو وہ خبر واحد سے حاصل ہونے والے علم کے لیے خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے مقابل میں استعمال کرتے ہیں۔ خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، اس کے بالمقابل خبر واحد کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ اس سے علم یقین تو نہیں حاصل ہوتا، البتہ یہ

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام علامہ آمدی جلد ۲ صفحہ ۴۸۔

ظنی حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات صحیح ہو۔

اخبار احاد کے متعلق اہل علم کے جو مختلف مذاہب ہیں، وہیں علامہ آمدی (شافعی) کی الاحکام فی اصول الاحکام، جلد ۲، صفحہ ۴۹ سے وہ سب یہاں نقل کیے دیتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں :۔

"ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد علم کا فائدہ دیتی ہے۔ پھر ان میں اس علم کی نوعیت کے بارہ میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ علم سے ہماری مراد ظن ہے نہ کہ یقین۔ کیونکہ کبھی علم بول کر اس سے ظن بھی مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً

فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ۔

"یعنی اگر تم ان کو مومنہ گمان کرو"

دوسری جماعت کہتی ہے کہ یہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ بھی ہو۔ لیکن یہ کہنے والوں میں بھی اختلاف ہے۔ بعض تو اس بات کو ہر خبر واحد کی بالکل یکساں خصوصیت قرار دیتے ہیں۔ یہ مذہب بعض اہل ظاہر کا ہے اور ایک روایت امام احمد بن حنبلؒ سے بھی اس کی ہے۔

دوسرے یہ کہتے ہیں کہ ہر خبر واحد میں تو یہ بات نہیں پائی جاتی لیکن بعض میں پائی جاتی ہے۔ یہ مذہب بعض اہل حدیث کا ہے۔

بقیہ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس سے علم یقینی کسی حال میں بھی نہیں حاصل ہوتا، نہ قرینہ کے ساتھ نہ بغیر قرینہ کے"

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء احادیث آحاد کے لیے "ظنی" کا لفظ جو بولتے

ہیں یہ اٹکل پچو کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یہ اہل فن کی ایک اصطلاح ہے جو علم یقینی کے مقابل استعمال ہوتی ہے۔ خبر واحد میں کمزوری کا صرف یہی ایک پہلو نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی واسطہ سے نقل ہوتی ہے بلکہ اس میں امکانات اس بات کے بھی پائے جاتے ہیں کہ ممکن ہے راوی نے بات ٹھیک ٹھیک نہ سمجھی ہو، ممکن ہے وہ صحیح طور پر اس کو محفوظ نہ رکھ سکا ہو، ممکن ہے وہ اس کو صحیح طور پر نقل نہ کر سکا ہو۔ اس وجہ سے اس سے یہ گمان تو حاصل ہوتا ہے کہ بات صحیح ہوگی، اور یہی گمان عام حالات میں غالب ہوتا ہے۔ لیکن اس کے قطعی اور یقینی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اسی بنا پر مالکیہ اہل مدینہ کے عمل کے مقابل میں اور حنفیہ عام زندگی سے تعلق رکھنے والے معاملات میں خبر واحد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ اور میں جیسا کہ عرض کر چکا ہوں تلاش حق اور اتباع سنت کے نقطۂ نظر سے کم از کم مالکیہ کے مسلک کو قرین احتیاط پاتا ہوں۔

اخبار آحاد کے ردّ و قبول کا صحیح معیار

(ب) آپ کے اس سوال کا جواب اوپر کے جواب سے خود بخود نکل آیا۔ جن آحاد کی نوعیت ایسی ہے کہ ان کی صحت کا گمان غالب ہے، ان سے قوی تر کوئی بات ان کے خلاف نہیں جا رہی ہے، قرائن ان کے حق میں ہیں نہ کہ ان کے خلاف، ان پر ان کے مقتضیٰ کے مطابق عمل نہ کرنا میرے نزدیک سنت سے بے پروائی کے ہم معنی ہے۔ اور میں صفائی کے ساتھ یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ بہت سے فقہاء اپنے بعض قرار دادہ اصولوں کی حمایت میں آحاد کے ساتھ جو بے اعتنائی برتتے ہیں میرا دل اس پر کبھی مطمئن نہیں ہوا۔ لیکن اگر قرائن ان کے خلاف ہیں، دوسری قوی تر چیزیں ان کے مخالف پڑ رہی ہیں، ان میں کوئی ایسی بات بیان ہوئی ہے جو کسی معروف اصول دینی سے ٹکراتی ہے، معاملہ کا تعلق عام زندگی سے ہے لیکن

روایت صرف ایک ہی واسطہ سے ہے، صحابہ کرام کے دور میں عام عمل اس کے خلاف رہا ہے، تو ایسی حدیث پر عمل کے لیے اصرار بلکہ مجادلہ کرنا اس احتیاط اور تلاش حق کے بالکل منافی ہے جس کے التزام و اہتمام کی شریعت میں تاکید کی گئی ہے۔ اس سے معاملات دین میں وہ تساہل پیدا ہوتا ہے جو بالآخر آدمی کو صحت اور عدم صحت کے اہتمام سے بالکل ہی بے پروا کر دیتا ہے۔ اور وہ کفی بالمرء کذبا ان یحدث بکل ما سمع کے درجہ تک گر جاتا ہے۔ اور میں نہایت صفائی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ مجھے متبعین حدیث کے اس غلو فی الآحاد سے بھی ہمیشہ شکوہ رہا ہے۔

۲۔ احادیث سے استفادہ کرنے کے لیے پہلی شرط

احادیث سے صحیح طور پر استفادہ کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ آدمی دین میں ان کی صحیح جگہ متعین کرے۔ دین میں ان کی اصلی جگہ قرآن کے بعد ہے نہ کہ اس سے پہلے یا اس کے برابر۔ اگر کوئی شخص یہ ترتیب الٹ کر ان کو قرآن سے پہلے کر دے یا قرآن کے برابر کر دے تو وہ اس غلو میں مبتلا ہو جائے گا جس میں اہل ظاہر مبتلا ہوئے جنہوں نے ہر حدیث کو حدیث متواتر بنا کے رکھ دیا۔

اصل یہ ہے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ تعصب صحیح نہیں ہے، اس سے تفریق بین الرسل کا فتنہ پیدا ہوتا ہے اور جس طرح خلفائے راشدین اور آئمہ مجتہدین میں سے کسی ایک ہی پر جم جانا قرین حق نہیں ہے، اس سے تحزب اور تشیع نے جنم لیا، اسی طرح میں اس بات کو بھی صحیح نہیں سمجھتا کہ آدمی دین کے ماخذوں اور شریعت کے اصولوں میں سے کسی ایک کے تعصب میں مبتلا ہو جائے۔ یہ تعصب آدمی کو یک چشم بنا دیتا ہے اور اس یک چشمی میں مبتلا ہو جانے کے بعد اس کے لیے یہ ممکن

ہی نہیں رہ جاتا کہ وہ دوسرے اصولوں اور ماخذوں کا بھی کما حقہٗ احترام کر سکے اور دین میں ان کا جو درجہ ہے اس کو ملحوظ رکھ سکے۔ دین کے ماخذوں میں سے قرآن بھی ہے، سنت بھی ہے، اجماع بھی ہے، قیاس بھی ہے اور ان میں درجات کی ترتیب خود شارع نے قائم کردی ہے۔ ہر دینی حمیت رکھنے والے مسلمان کا فرض ہے کہ ان کے درجات کی ترتیب کے لحاظ سے ان سب کا احترام کرے اور اخذ دین میں اسی ترتیب کے مطابق ان سب سے رہنمائی حاصل کرے۔ ان میں سے کسی ایک کے لیے کوئی خاص قسم کا تعصب پیدا کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ نہ کسی شخص کے لیے اہل قرآن بننے کی کوئی معقول وجہ ہے، نہ کسی کے لیے خاص طور پر حدیث کے تعصب میں مبتلا ہو جانے کی کوئی وجہ ہے اور نہ یہی بات صحیح ہے کہ کوئی شخص قیاس و اجتہاد کے آگے دوسرے ماخذ کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کرے۔ یہ سارے ہی دین کے ماخذ ہیں اور جب تک کوئی شخص تعصب سے بالکل پاک ہو کر، ان کی اصلی ترتیب کے مطابق، ان کو اپنے نظام فکر میں جگہ نہیں دے گا اس کے اندر وہ عدل و توازن نہیں پیدا ہو سکتا جو صحیح فہم دین کے لیے سب سے مقدم شے ہے۔ جو لوگ صرف قرآن کے علمبردار بنے ہوئے ہیں اور حدیث یا اجماع یا قیاس کو اہمیت نہیں دیتے، وہ قرآن سے کبھی صحیح فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ اسی طرح جو لوگ حدیث ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں اور قرآن اور اجتہاد کو نظر انداز کرتے ہیں، ہمیں پورے اطمینان قلب کے ساتھ یہ کہوں گا کہ وہ قرآن تو در کنار خود حدیث کے فہم سے بھی محروم رہیں گے۔

اسی حقیقت کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی رسالہ الانصاف میں اشارہ فرمایا ہے اور اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں معالم السنن کے حوالے سے ابو سلیمان

خطابی کے مندرجۂ ذیل خیالات نقل کیے ہیں:۔

"ہمارے زمانہ کے اہل علم دو حصّوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک اصحاب حدیث اثر ہیں۔ دوسرے ارباب فقہ و نظر۔ جہاں تک ان دونوں کی ضرورت و اہمیت کا تعلق ہے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے درجہ میں کم نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث بمنزلہ بنیاد کے ہے اور فقہ بمنزلہ عمارت کے۔ جس طرح وہ عمارت جو بغیر بنیاد کے بنائی جائے گی گر جائے گی، اسی طرح وہ بنیاد جو عمارت سے محروم رہے گی، ایک ویرانہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھے گی"۔

ان دونوں گروہوں میں جس قسم کا تعصب پیدا ہو گیا ہے اس کا ذکر وہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں:۔

"رہا یہ طبقۂ اہل حدیث تو ان میں سے اکثر کی جدوجہد کا منتہا صرف یہ ہے کہ حدیثیں جمع کی جائیں۔ ان کو اس سے زیادہ بحث نہیں ہے کہ یہ حدیثیں کس قسم کی ہیں۔ بسا اوقات وہ شاذ اور غریب حدیثیں بھی جمع کر لیتے ہیں جن کا بڑا حصہ بالکل موضوع یا مقلوب ہوتا ہے۔ یہ نہ تو متن کا اہتمام کرتے ہیں اور نہ ان کے معنی و مطلب کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ البتہ فقہا پر اعتراض و نکتہ چینی اور ان پر سنت کی مخالفت کا الزام عاید کرتے رہتے ہیں اور انہیں بالکل خبر نہیں ہے کہ یہ لوگ ان کے مبلغ علم سے محروم ہیں اور ان کو برا بھلا کہہ کر اپنے آپ کو گنہگار کر رہے ہیں"۔

اس کے بعد وہ ارباب فقہ کے تعصب کا تذکرہ کرتے ہیں اور یہ لوگ اپنے قرار داده اصولوں کی خاطر احادیث کے معاملہ میں جس بے پروائی سے کام لیتے ہیں اس کی طرف اشارہ

کرتے ہیں:۔

"رہا دوسرا طبقہ، یعنی ارباب فقہ ونظر کا، تو یہ حدیثوں کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ یہ ان کے صحیح وسقیم میں امتیاز کرنے کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ جو حدیثیں ان کو پہنچی ہیں اگر وہ ان کے خیالات ونظریات کے موافق ہوئیں تو یہ ان سے اپنے حریفوں کے خلاف حجت پیش کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہیں لیں گے۔ ضعیف ومنقطع روایتیں قبول کر لینے میں یہ حضرات نہایت بے پروا ہیں اور اس بے پروائی پر ان لوگوں نے کچھ ایکا سا کر لیا ہے بشرطیکہ وہ حدیثیں ان کے درمیان شہرت پکڑ جائیں اور ان کی زبانوں پر چڑھ جائیں اگرچہ ان کا ذریعہ کتنا ہی ناقابل اعتماد ہو اور ان میں راوی کی لغزش کا کتنا ہی احتمال ہو۔"

یہ اتفاق کی بات تھی کہ اس وقت تک فرقۂ اہل قرآن وجود میں نہیں آیا تھا ورنہ اس سے کہیں زیادہ دردانگیز الفاظ میں صاحب معالم السنن کو اور شاہ صاحب کو ان پر بھی تنقید کرنی پڑتی۔

یہ تمام بے راہ رویاں نتیجہ ہیں اس بات کا کہ لوگ دین کے تمام ماخذ کا ان کے حسب مراتب مشترک احترام کرنے کے بجائے ان کو الگ الگ کر کے ان کے ناموں پر فرقے بنانے کے فتنہ میں مبتلا ہو گئے اور ہر ایک نے اپنے پسندیدہ ماخذ کو اصل سمجھ کر دوسرے ماخذوں کو حقیر سمجھنا شروع کر دیا۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ یہ تعصب اس قدر بڑھ گیا کہ جو عمارت چار ستونوں پر قائم کی گئی تھی اس کے متعلق ہر فرقہ کے لوگوں نے یہ دعویٰ شروع کر دیا کہ وہ ساری کی ساری تنہا اسی ستون پر قائم ہے جس کو وہ خود تھامے ہوئے ہے۔

میں نہایت ادب لیکن بڑی صفائی کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ خواہ قرآن ہو، یا حدیث یا فقہ، ان میں سے کسی چیز سے بھی صحیح طریق پر فائدہ اٹھانا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ذہن اس تعصب کے کابوس سے آزاد ہوں۔

دوسری ضروری شرط

حدیث کے ذخیرہ سے فائدہ اٹھانے کے لیے دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور دوسرے لوگوں میں، اگرچہ وہ محدثین کرام اور راویان عظام کا محترم طبقہ ہی کیوں نہ ہو، فرق کرے نیز قرآن میں اور دوسری کتابوں میں، اگرچہ وہ حدیث کی طبقۂ اولیٰ کی کتابیں ہی کیوں نہ ہوں، امتیاز کرے۔ اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح راویان حدیث اور محدثین کو بھی معصوم مانتا ہے، یا قرآن مجید کی طرح حدیث کی کتابوں میں سے بھی کسی کتاب کو ہر غلطی سے مبرا قرار دیتا ہے تو وہ شخص حدیث سے صحیح طور پر فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ احادیث کی یہ کتابیں بہرحال بیشتر احادیث پر مبنی ہیں اور احاد کے متعلق اہل فن کی جو رائیں ہیں وہ اوپر بیان ہو چکی ہیں۔ اس علم کے بہتر سے بہتر لوگوں کے ذریعے سے مدون و مرتب ہونے کے باوجود بھی اس کے متعلق کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ غلطی کے شوائب سے بالکل پاک ہے۔ اس میں اس کا امکان ہے کہ کسی چیز کی روایت غلط ہو گئی ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ راوی تو اپنی روایت میں بالکل سچا ہو لیکن بات کے نقل کرنے میں اسے کوئی غلط فہمی لاحق ہو گئی ہو یا وہ اس کو صحیح طور پر نقل نہ کر سکا ہو۔ علاوہ ازیں اس کا بھی امکان ہے کہ محدث نے روایت کا جو درجہ قائم کیا ہے فی الواقع اس روایت کا وہ درجہ نہ ہو۔ یہ سارے ہی امکانات موجود ہیں۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ جو شخص بھی اس بابرکت ذخیرہ سے فائدہ اٹھانا چاہے وہ اہل ظاہر کی طرح آنکھیں بند کر کے اس پر نہ گرے بلکہ اس کام کی مشکلات کو اچھی طرح سمجھتا ہوا احتیاط کے ساتھ اس

کو ہاتھ لگائے اور ہر چیز کو غور و فکر اور تنقید کے ساتھ پڑھے۔

حدیث کو تنقیدی نگاہ سے پڑھنے کا مطلب

ہر چیز کو غور و فکر اور تنقید کے ساتھ پڑھنے کا مطلب کوئی صاحب یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ حدیث کی جو کتاب بھی آدمی اٹھائے تو جب تک اس کی پہلی حدیث کو محدثانہ تنقید کی کسوٹی پر پرکھ نہ چکے اور اس کو روایت و درایت کے ہر پہلو سے جانچ نہ لے اس وقت تک دوسری حدیث کو ہاتھ نہ لگائے۔ اس طرح کی تنقید کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ ہی ہر کسی کے لیے ممکن ہے۔ محدثین نے اس زحمت سے ہمیں بہت بڑی حد تک بچا لیا ہے۔ انہوں نے اپنی زندگیاں وقف کر کے ہمارے لیے احادیث کے ایسے مجموعے مرتب کر دیئے ہیں جن کی ایک ایک حدیث تنقید و تحقیق کے مختلف چھاجوں میں پھٹکی ہوئی ہے۔ ہم جب ان مجموعوں کو اٹھاتے ہیں تو اس اعتماد کے ساتھ اٹھاتے ہیں کہ یہ صحیح احادیث کے مجموعے ہیں اور جب ان کو پڑھتے ہیں تو ان کی بیشتر احادیث خود گواہی دیتی ہیں کہ یہ کلام رسولؐ ہیں۔ جو شخص شک یا انکار کی بیماری میں مبتلا نہ ہو اس کے دل میں یہ وہم بھی نہیں گذرتا کہ ان میں سے کسی بات کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط کر دی گئی ہے۔ بلکہ ان کے الفاظ، ان کے اسلوب، ان کے کلمات کی بلندی اور ان کے معانی کی عظمت و رفعت ہر چیز پکار پکار کر شہادت دیتی ہے کہ یہ رسولؐ کے سوا کسی اور کا کلام ہو ہی نہیں سکتا۔ جس شخص میں کلام رسولؐ کی ممارست سے اس کے پہچاننے اور سمجھنے کا مذاق پیدا ہو چکا ہو وہ پڑھتے ہی بول اٹھتا ہے کہ بے شک یہ کلام رسولؐ ہے۔ تنقید کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں کوئی ایسی حدیث آجاتی ہے جو سنتے ہی طبیعت کو کھٹکتی ہے، جو دین کے مسلمات اور شریعت کے معروفات کے خلاف معلوم ہوتی ہے، جس کو عقل عام قبول کرنے سے اول وہلہ میں ابا کرتی ہے، جو تاریخ کے معلوم

ومشہور واقعات کے بظاہر خلاف پڑتی ہے، جو قرآن کے واضح مفہوم سے ٹکراتی نظر آتی ہے۔
مثال کے طور پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تین مرتبہ جھوٹ بولنے کی روایت، یا آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن کی آیات کے ساتھ تلک الغرانیق العلی کے الفاظ پڑھ
دینے کی روایت، یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ملک الموت کو تھپڑ مار دینے کی روایت،
یا اسی طرح کی بعض دوسری روایات۔ کسی شخص کے لیے بھی، جو اہل ظاہر کے سے غلو میں
مبتلا نہ ہو، یہ ممکن نہیں ہے کہ اس طرح کی روایات سنتے ہوئے اپنے دل میں کم از کم خلش اور
بے اطمینانی محسوس نہ کرے۔ وہ ضرور بے اطمینانی محسوس کرے گا۔ اور جو شخص بے اطمینانی
محسوس کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس چیز کے متعلق بے اطمینانی محسوس کر رہا ہے
اس کی تحقیق کر کے اس کے بارہ میں اطمینان حاصل کرے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے گا بلکہ شک
کے کانٹے دل میں چبھے ہوئے چھوڑ دے گا تو اندیشہ ہے کہ یہ چیز آہستہ آہستہ ایک
بیماری بن کر اس کے ایمان و یقین کی جڑیں تک کھوکھلی کر دے۔ اس طرح کی جو روایتیں آدمی
کے سامنے آئیں ان کے معاملہ میں صحیح رویہ صرف یہ ہے کہ آدمی ان کی تحقیق کرے۔
میں یہ نہیں کہتا کہ جھٹ ان کا انکار کر دے۔ جو شخص ان کے انکار میں جلدی کرتا ہے
میرے نزدیک وہ حدیث بلکہ سرے سے علم کے میدان کا آدمی ہی نہیں ہے۔ جو چیزیں اس
اہتمام اور اس تحقیق و کاوش سے مرتب ہوئی ہیں ان کے معاملہ میں یہ سہل انکاری اور یہ
جلد بازی صرف وہ شخص کر سکتا ہے جو بالکل ہی احمق ہو۔ میں ذاتی تجربہ کی بنا پر یہ عرض
کرتا ہوں کہ قرآن کی طرح حدیث کے مطالعہ میں بھی ایسے مقامات بہت آتے ہیں جب اس
آدمی کو اپنے قصور فہم اور اپنی کوتاہی علم کا اقرار کر کے معاملہ اللہ کے حوالہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر
وہ صرف اس وجہ سے ایک حدیث کا انکار کر بیٹھے کہ بات اس کی اپنی سمجھ میں نہیں آئی ہے

تو اس کا یہ انکار بالکل اسی طرح کا ہوگا جس طرح کوئی شخص قرآن مجید کی بعض آیات کا اس بنا پر انکار کر دے کہ ان کی تاویل سمجھنے سے وہ قاصر رہا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں ہے کہ بعض چیزیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا کھوٹ تنقید کی کسوٹی پر کسنے کے بعد واضح ہو جاتا ہے۔ ایسی چیزوں کی صحت پر خواہ مخواہ اصرار کرنا اور دور از کار تاویلات سے بات بنانے کی کوششیں کرنا بحیثیت مجموعی دین کے لیے نقصان دہ ہے۔ اگر ان کی صحت پر اصرار کیا جائے تو ایک غلط چیز صحیح تو بننے سے رہی۔ البتہ اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث کے مخالفوں کو پورے ذخیرۂ حدیث پر بے اعتباری کا الزام لگانے کا موقع ہاتھ آتا ہے۔ اور اگر غور کیجیے تو حدیث کے خلاف منکرین حدیث کا اصلی حربہ یہی ہے۔ وہ چند ایسی ہی حدیثوں کی آڑ لے کر جن کی تاویل ان کی سمجھ میں نہیں آئی ہے یا جن کی صحت پر بلاوجہ اصرار کیا گیا ہے، پورے ذخیرۂ حدیث ہی کو مشتبہ قرار دے رہے ہیں۔

۲۔ محدثین کے کارنامے کی عظمت

ائمۂ محدثین نے حدیث کے جمع و ترتیب، رجال حدیث کی جرح و تعدیل اور اصول حدیث کی تحقیق و تدوین کے سلسلہ میں جو عظیم کارنامہ انجام دیا ہے اس کے بارہ میں اس عاجز کی مختصر رائے اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو یہ ہے کہ اس کی تعریف میں جو کچھ بھی کہا جائے میں بلا کسی تکلف کے اس کو قبول کر لوں گا۔ بس اگر مجھے کسی چیز کے قبول کرنے سے انکار ہوگا تو صرف ان کے لیے عصمت کے دعوے سے انکار ہوگا۔ اگر یہ دعویٰ نہ کیا جائے تو جس طرح سورج روشن ہے اسی طرح ہمارے محدثین کرام کے کارنامہ کی عظمت بھی روشن ہے۔ اس کارنامہ کی عظمت کا خاص پہلو جس نے ساری دنیا کو حیران کیا ہے یہ ہے کہ پوری تاریخ انسانی میں اس طرح کے کام کی کوئی سابق نظیر موجود نہیں

تھی۔ اور اس کے بعد بھی کسی تاریخی شخصیت یا کسی دورِ تاریخ کے متعلق دنیا کا کوئی گروہ ایسا تحقیقی کام نہیں کر سکا ہے۔ اسلام کے بدتر سے بدتر مخالفین نے بھی محدثین کی اس بے مثال خدمت کی تحسین کی ہے۔ اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ میں تمام اسلامی اور غیر اسلامی دنیا میں منکرینِ حدیث کے سوا مجھے کسی ایسے ناسپاس گروہ کا پتہ نہیں ہے جس نے محدثین کی خدمات کی تحقیر کی ہو۔

۴۔ جماعت اسلامی کی پالیسی

حدیث کے متعلق بحیثیتِ جماعت، جماعتِ اسلامی کی جو پالیسی ہے اس کا اندازہ آپ اس سے فرما سکتے ہیں کہ جماعت اسلامی اس ملک میں جس اسلامی دستور کے بنوانے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے اس میں اس نے سنت کو کتاب اللہ کے بعد دوسرے اساسی ماخذِ قانون کی حیثیت سے تسلیم کیے جانے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور صاف الفاظ میں یہ اعلان کر رکھا ہے کہ کوئی ایسا دستور، جس میں سنت کو ایک ماخذ اساسی کی حیثیت سے تسلیم نہ کیا گیا ہو، جماعت اسلامی ہرگز قبول نہیں کرے گی۔

قطع نظر اس سے کہ سنت کو کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا ہمارے ایمان کا جزو ہے، ہمارے لیے اس پہلو سے بھی اس کی بڑی اہمیت ہے کہ ہم اسلام کو ایک نظامِ زندگی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اسلام نظامِ زندگی کی حیثیت اختیار کرتا ہی اس وقت ہے جب وہ سنت کے قالب میں نمودار ہوتا ہے۔ اگر اس کو سنت سے الگ کر لیجیے تو ایک نظامِ فکر کی حیثیت سے اس کی کتنی ہی اہمیت ہو، لیکن ایک نظامِ زندگی کی حیثیت سے اس کا کھڑا ہونا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ جماعت کے نزدیک سنت صرف آمین بالجہر اور رفع یدین ہی کا نام نہیں ہے بلکہ اس پورے اجتماعی و سیاسی

ڈھانچہ کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قائم فرمایا۔

یہ جو آپ دیکھ رہے ہیں کہ حدیث اور سنت کے خلاف اس ملک میں ایک محاذ کھول دیا گیا ہے اور اسلامی نظام زندگی کے تمام مخالفین اس محاذ پر اکٹھے ہو رہے ہیں، حکومت بھی اس کی سرپرستی فرما رہی ہے، قادیانی بھی اس کو شہ دے رہے ہیں، یہ اُس حدیث یا سنت کی مخالفت میں نہیں ہو رہا ہے جس کے اجزائے ترکیبی صرف چند نزاعی مسائل ہیں۔ بلکہ یہ جتھہ بندی اُس سنت کے خلاف ہے جو اس امت کو ایک پورا نظام حیات دیتی ہے۔ ہمارے یہ مخالفین اس سنت پر براہ راست حملہ کرنے کی تو جرأت کر نہیں سکتے تھے اس وجہ سے انہوں نے حدیث کی مخالفت کے بہانہ سے اس پر حملہ کیا ہے۔ جماعت اسلامی ان کی اس چال کو اچھی طرح سمجھتی ہے اور اسی چیز کو سامنے رکھ کر اس نے اپنا نقشۂ جنگ مرتب کیا ہے۔ اگر اس ملک میں اسلامی دستور کی جنگ جیت لی گئی تو یہاں سنت قائم ہو کے رہے گی اور حدیث کے مخالفین اپنی موت آپ مر جائیں گے۔ لیکن خدانخواستہ اگر یہ جنگ ہاری گئی تو فاتحہ خلف الامام اور رفع یدین کے معرکے تو بہرحال برپا رہیں گے لیکن جس چیز کو سنت کہتے ہیں، اس شکست کے بعد اس کے قائم ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اس خاص پہلو کو سامنے رکھ کر آپ احادیث سے متعلق جماعت کی پالیسی بحیثیت جماعت معلوم کر سکتے ہیں۔ ہم اقامت دین کے لیے سعی کر رہے ہیں اور اس دین کا دوسرا ضروری عنصر سنت ہی ہے۔ اس وجہ سے ہماری اس ساری جدوجہد میں وہ ایک خاص نصب العین کی حیثیت سے ہمارے پیش نظر ہے۔ ہم تمام مسلمانوں کو دعوت دے رہے ہیں کہ وہ اس کے قیام کی جدوجہد میں ایک مشترک مقصد کی حیثیت سے

حصہ لیں۔ رہے ایسے مسائل جن میں خود سنت کی روشنی میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہو سکتے ہیں، ہم اُن میں جماعتی حیثیت سے کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے ان کو افراد جماعت پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ جس مسلک کو اقرب الی الصواب سمجھتے ہوں اس کو اختیار کریں۔

۵۔ نقدِ حدیث کے لیے معیارِ اہلیت

احادیث پر نقد و تبصرہ یا ان کے رجال کی جرح و تعدیل ہر شخص کا کام نہیں ہے۔ اس کے اہل وہی لوگ ہو سکتے ہیں جنہوں نے اس کے لیے ضروری قابلیت بھی بہم پہنچائی ہے اور جو ثقاہت و دیانت کے پہلو سے بھی مسلمانوں کی نظر میں عزت و وقعت رکھتے ہیں۔ میں اس کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ آدمی علمی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے ثقہ اور بھاری بھرکم ہو۔ جس شخص کی قرآن حکیم پر گہری نظر ہو، جس نے حدیث کی تمام معتبر کتابوں کا مطالعہ کیا ہو، جو رجال سے واقف ہو، جو اصول حدیث اور اصول فقہ کو اچھی طرح سمجھتا اور اجتہاد و استنباط کے طریقوں سے آشنا ہو، جو صرف جزئی مسائل ہی کا جاننے والا نہ ہو بلکہ دین پر بحیثیت مجموعی نگاہ رکھنے والا بھی ہو، پھر جس زبان میں امہات دین ہیں اس زبان سے بھی اچھی طرح واقف ہو کہ کسی چیز کو پورے اعتماد کے ساتھ رد یا قبول کر سکے۔ یہ ساری باتیں جس کے اندر جمع ہوں، پھر وہ اخلاقی اعتبار سے بھی اتنا بلند ہو کہ اس نے دین بازی کو اپنا مشغلہ نہ بنا رکھا ہو، وہ حدیث پر نقد و تبصرہ کا اہل ہے۔ یہ منصب نہ ہر ملائے مکتبی کا ہو سکتا ہے اور نہ دفتروں کے کلرکوں کا۔

میرے نزدیک اس کے لیے اصلی معیار کسی مدرسہ یا کسی شیخ کی سند نہیں ہے۔ جو لوگ اس طرح کی چیزوں پر فخر کرتے ہیں اور جن کے پاس یہ چیزیں نہیں ہیں ان پر طعن کرتے ہیں، میں اُن کو نہایت بر خود غلط سمجھتا ہوں۔ میں نے مدرسوں کے کتنے فارغوں اور مشائخ

حدیث سے کتنے سندیں حاصل کرنے والوں کو دیکھا ہے کہ انہیں علم کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔ برعکس اس کے ایسے اہل علم کتنے دیکھے ہیں جو اگرچہ اس طرح کی رسمیات کے مراحل سے نہیں گذرے ہیں لیکن اپنی ذاتی جد وجہد اور اللہ کی عنایت سے انہوں نے اتنا کچھ حاصل کر لیا ہے کہ بڑی بڑی سندیں رکھنے والے ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک آدمی کے علم وفضل کی بہترین سند اور بہترین شہادت اس کے اپنے کارنامے اور اس کی اپنی خدمات ہیں۔ ہمارے اگلوں میں سے جو لوگ بھی بڑے شمار ہوتے ہیں وہ اس لیے بڑے نہیں شمار ہوتے کہ ان کے پاس بڑے بڑے مدرسوں اور بڑے بڑے مشائخ کی سندیں تھیں، بلکہ اس وجہ سے بڑے شمار ہوتے ہیں کہ ان کے کارنامے بڑے ہیں۔ امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ پر ہم اس وجہ سے فخر نہیں کرتے کہ یہ شہرۂ آفاق دارالعلوموں کے سند یافتہ تھے بلکہ اس وجہ سے فخر کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے کارناموں سے دنیا کو روشن کر دیا۔ انہوں نے عزت و شہرت مدرسوں اور استادوں سے ورثہ میں نہیں پائی بلکہ ان کی نسبت سے دوسروں کو عزت دوام اور قبول انام کا خلعت نصیب ہوا۔ پس دیکھنے کی چیز آدمی کا وہ علم وفضل ہے جس کی شہادت اس کے اپنے کارناموں سے مل رہی ہے نہ کہ کاغذ کا کوئی پرزہ جس پر کسی فلاں ابن فلاں کی تصدیق درج ہو۔ مجھے بڑا صدمہ ہوتا ہے جب میں لوگوں کو اس واضح حقیقت کے سمجھنے سے قاصر پاتا ہوں۔ ایک شخص اپنے علمی و مذہبی کارناموں سے ایک عالم میں غلغلہ ڈال دیتا ہے لیکن کچھ حضرات اپنے حجروں میں بیٹھے ہوئے صرف اس تحقیق سے تسلی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس نے ان کی طرح کے کسی مدرسہ میں نہیں پڑھا ہے۔ ایک شخص کی تحریروں پر یونیورسٹیوں میں ریسرچ ہو رہی ہے اور بڑے بڑے جہابذۂ عزیمت

اس کی خدمات پر حیرت زدہ ہیں، لیکن بعض حضرات اسی خیال میں گم ہیں کہ وہ تو عربی کی چند سطریں بھی سیدھی طرح نہیں پڑھ سکتا۔

بہر حال اس عاجز کے نزدیک اصل چیز ہر کام کے لیے اُس کام کے کرنے کا سلیقہ ہے۔ اگر یہ چیز کسی اللہ کے بندے کو حاصل ہے تو وہ اس کام کا اہل ہے، کوئی پسند کرے یا نہ پسند کرے، دنیا اس کے کام کو پسند کرے گی اور مخالفوں کے علی الرغم وہ اپنا مقام پیدا کر کے رہے گا۔

۶۔ حدیث کی حمایت اور جماعت اسلامی

جماعت اسلامی کی مجلس شوریٰ جب کبھی مجتمع ہوتی ہے تو اس کا پہلا کام یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ وقت کے تمام حالات اور تمام فتنوں کا تفصیلی جائزہ لیتی ہے۔ بالخصوص وہ فتنے خاص طور پر اس کے زیر بحث آتے ہیں جو کسی نہ کسی نوعیت سے مسلمانوں کے مذہبی رجحانات کو متاثر کرنے والے ہوتے ہیں یا وہ اس ملک کے اندر اسلامی نظام کے قیام میں رکاوٹیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اوپر میں عرض کر چکا ہوں کہ جماعت اسلامی انکار حدیث کے فتنہ کو محض بعض ضلالت پسندوں کے ذاتی رجحانات کا مظہر نہیں خیال کرتی بلکہ اس کو نظام اسلامی کے خلاف ایک نہایت گہری سازش سمجھتی ہے، اس وجہ سے قدرتی طور پر یہ مسئلہ ہے ہی ایسا کہ بار بار جماعت کی مجلس شوریٰ کی توجہ اپنی طرف جذب کرے اور وہ بار بار اس پر غور کرے۔

اس غور و فکر کے نتائج جماعت کی عملی سرگرمیوں میں مندرجہ ذیل شکلوں میں نمایاں ہوئے ہیں۔

اب جماعت من حیث الجماعت اس بات کی پوری طرح نگرانی کر رہی ہے کہ سنت

کے مخالفین دستور سے سنت کے لفظ کو خارج کرانے میں کسی طرح بھی کامیاب نہ ہو سکیں۔

حدیث اور سنت کی حمایت میں جماعت کے تمام اہلِ قلم اپنے اپنے ذوق اور اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق حصہ لے رہے ہیں۔ بعض مضامین لکھ رہے ہیں، بعض دوسرے اہلِ علم کے مضامین کے ترجمے کر رہے ہیں، بعض مستقل تصنیفیں لکھ رہے ہیں۔

جماعت کے بعض دار الاشاعتوں نے اپنی اپنی اشاعتی سرگرمیاں زیادہ تر فتنۂ انکارِ حدیث کے قلع قمع کے لیے خاص کر دی ہیں۔

جماعتی رسائل و اخبارات اس فتنہ کا اب خاص اہتمام کے ساتھ برابر نوٹس لے رہے ہیں۔

جماعت کے بعض رسائل کا اصل مقصد ہی اس فتنہ کی بیخ کنی ہے۔

جماعت کا یہ کام بہت آگے بڑھ جاتا لیکن جو حضرات اپنے آپ کو حدیث کی خدمت کا ٹھیکہ دار سمجھے ہوئے ہیں ان کو یہ غم کھانے لگا کہ اگر جماعت نے یہ کام بھی سنبھال لیا تو پھر وہ کس چیز کا نام لے لے کر کچھ لوگوں کو اپنے اردگرد جمع رکھ سکیں گے۔ چنانچہ اب انہوں نے حدیث کی خدمت کا یہ نیا راستہ نکالا ہے کہ جماعتِ اسلامی کی مخالفت کی جائے اور مولانا مودودی کو منکرِ حدیث ثابت کیا جائے۔

۷۔ آخری سوال کا جواب

مولانا مودودی کا طرزِ عمل نہ صرف حدیث کے بارہ میں بلکہ سارے ہی دینی و اسلامی مسائل کے بارہ میں آج سے نہیں بلکہ کم و بیش ۱۸۔۲۰ سال سے مجھے معلوم ہے۔ اس پورے عرصہ میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے میں نے اس کا بیشتر حصہ پڑھا ہے اور

آپ باور کیجیے کہ ناقدانہ پڑھا ہے۔ مجھے ان کی رایوں، ان کے تظریات اور ان کی تحقیقات سے بہت جگہ اختلاف ہے اور بعض چیزوں میں تو میرے سوچنے کا انداز ان کے انداز سے بالکل ہی مختلف ہے۔ لیکن حدیث کے بارہ میں اس ۱۸۔۲۰ سال کے عرصے میں میں نے کبھی نہیں محسوس کیا کہ ان کا نقطۂ نظر وہ ہے جو جماعت اہلِ حدیث کے بعض ترجمان کچھ عرصہ سے ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ میں نے ان کو شروع سے جس طرح کتاب اللہ کا خادم پایا اسی طرح سنتِ رسول کا بھی حامی وناصر پایا۔ اور میں علی وجہ البصیرت کہہ سکتا ہوں کہ حدیث کی اس نصرت وحمایت میں نہ تو انہوں نے کبھی وہ معذرت خواہانہ انداز اختیار کیا جو عام طور پر زمانہ سے مرعوب حضرات کا رہا ہے اور نہ انہوں نے اُس مولویانہ روش کی تقلید کی جو تنے ذہن کو اپیل کرنے سے بالکل قاصر تھی۔ بلکہ وہ جب بھی حدیث کی حمایت کے لیے میدان میں اُترے تو خم ٹھونک کر اُترے اور معترض ومخالف کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اُن سے بات کی۔ ابن تیمیہ کا مقام تو بہت اونچا ہے لیکن میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ مودودی صاحب نے بھی حدیث کے معاملہ میں کبھی کسی سے دب کے بات نہیں کی۔ جب بات کی تو زور وقوت سے بات کی۔ یقین اور اعتماد کے ساتھ بات کی۔ اس جوش وجذبہ کے ساتھ بات کی جو کسی چیز پر ایک شخص کے قلبی ایمان کی شہادت دیتا ہے۔ میں نے یہ چیز ان کے لٹریچر کے صرف اسی حصہ میں نہیں محسوس کی ہے جو انہوں نے منکرینِ حدیث کی تردید میں لکھا ہے بلکہ یہ حرارت ان کے قلم سے نکلی ہوئی ہر سطر کے اندر محسوس ہوتی ہے۔

میرے نزدیک تو ان کے لٹریچر کی اثر آفرینی میں بھی ان کی اس چیز کو بڑا دخل ہے کہ وہ اپنی تحریروں کو صرف قرآنی یا عقلی دلائل ہی سے مزین نہیں کرتے بلکہ ان میں تفصیل

کا رنگ احادیث کی مدد سے بھرتے ہیں۔ یہ چیز ایک طرف تو ان کی تحریروں کو نہایت درجہ موثر اور دل نشین بنا دیتی ہے دوسری طرف جب ایک کھلے ذہن کا آدمی ان کو پڑھتا ہے تو قدرتی طور پر وہ اس سے یہ اثر لیتا ہے کہ احادیث میں صرف چند اخلاقی مسائل ہی نہیں بیان ہوئے ہیں بلکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق ان کے اندر حقائق سے معمور تفصیلات بھی ہیں۔

لیکن اس کے باوجود یہ امر بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ وہ کسی کتاب کو بھی قرآن حکیم کے سوا یہ درجہ نہیں دیتے کہ اس کے مابین الدفتین جو کچھ بھی ہے حرف حرف حق ہی ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو بلاشبہ تنقید سے بالاتر مانتے ہیں لیکن محدثین کرام کے کاموں کو ان کی عظمت کے پورے اعتراف کے باوجود غلطی کے امکانات سے بری نہیں مانتے۔ وہ بخاری کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کو ہم پایۂ قرآن نہیں تسلیم کرتے کہ اس کی کسی حدیث پر تنقید کی کوئی گنجائش ہی نہ ہو۔ انسانوں کا کیا ہوا کوئی کام اگرچہ وہ بہتر سے بہتر لوگوں نے بہتر سے بہتر طریقہ پر کیا ہو غلطی کے امکانات سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ اور اسی بنا پر اس کو تنقید سے بالاتر بھی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہمارے ہاں یہ درجہ صرف قرآن حکیم کا ہے کہ وہ غلطی کے تمام امکانات سے مبرا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا خود بندوبست فرمایا۔

اور یہ بات تنہا مودودی صاحب ہی نہیں کہتے بلکہ پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے سوا کوئی کتاب بھی مبرا عن الخطا نہیں ہے۔ اہل ظاہر جو خبر واحد سے بھی علم یقینی کے حصول کے قائل ہیں وہ بھی کسی کتاب کو خواہ وہ بخاری ہی کیوں نہ ہو قرآن کے برابر تو نہیں رکھ سکتے۔ اگر آج تک کسی قابل ذکر شخص نے حدیث کی کسی کتاب کے لیے عصمت کا دعویٰ

کیا ہو تو اس کو سامنے لانا چاہیے کیونکہ فی الواقع یہ اس دنیا کے لیے ایک بالکل نیا انکشاف ہوگا۔ آپ نے کسی حنفی عالم سے بخاری کا درس لیا ہو تو آپ اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات جب اپنے قرار دادہ اصولوں کا معاملہ آتا ہے تو امام بخاری اور ان کی کتاب کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں۔

پچھلے دنوں بعض اہلِ حدیث حضرات نے مولانا مودودی کو، ان کی ایک تقریر کے اندر بطورِ خود ایک جملہ بڑھا کر جس بے دردانہ طریقہ سے سب و شتم کا نشانہ بنایا اس کو میں اب تک نہیں سمجھ سکا کہ انہوں نے کیا تصور کیا تھا جس پر وہ اتنے غلیظ غیظ و غضب کے مستحق قرار پائے۔ جس خاص لفظ کے استعمال پر اعتراض تھا اس کی صفائی مودودی صاحب نے کر دی کہ ان کی تقریر اس لفظ سے خالی تھی۔ اس صفائی کے بعد اسی لفظ کو ان کی طرف منسوب کیے چلے جانا اور اس کو بنیاد بنا کر تنہا انہی کو نہیں بلکہ پوری جماعت اسلامی کو حدیث مطاعن بنانا آخر حدیث کی خدمت کا کونسا پہلو ہے؟ اچھا فرض کیا کہ یہ حضرات ان کی پیش کی ہوئی صفائی قبول نہیں کرتے اور ان کو اصرار ہے کہ انہوں نے وہی لفظ کہا ہے جس سے وہ انکار کر رہے ہیں تو آخر ان کے نزدیک وہ کس سزا کے مستحق ٹھہرتے ہیں؟ کیا اس سزا کے کہ ان کو دھکیل کے منکرینِ حدیث کی صف میں شامل کر دیا جائے اور صرف انہی کو نہیں بلکہ پوری جماعت اسلامی کو ان کے ساتھ منکرینِ حدیث اور نہ جانے کیا کیا بنا ڈالا جائے؟ کسی کی مخالفت میں اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کا ہوش و خرد اور شرمِ دنیا اور خوفِ آخرت سے اتنا بے پرواہ ہو جانا ایک بڑا ہی دل شکن اور نہایت ہی درد انگیز سانحہ ہے۔ سوچیے کہ اس بات کے ممکن نتیجے کیا نکل سکتے ہیں؟ اس کا ایک نتیجہ تو یہ متوقع ہے کہ جو لوگ اس بات کو سنیں وہ کہنے والوں کو لاعلمی اور لاپرواہی خیال کریں اور اس کو اُن کے بغض و حسد پر محمول

کریں جس کے لیے مولوی ان کے نزدیک ہمیشہ سے بدنام رہے ہیں۔ کیا کوئی شخص بھی کہہ سکتا ہے کہ یہ کسی پہلو سے بھی دین کی، اہل دین کی اور اس مقدس علم (حدیث) کی جس کی حمایت و نصرت کے دعوے کے ساتھ یہ سب کچھ کیا گیا ہے کوئی خدمت ہوگی؟ اس کا دوسرا نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ ملک کے ذہین طبقہ کے اندر اس پروپیگنڈے سے فی الواقع یہ بات پھیل جائے کہ خدانخواستہ مولانا مودودی بھی حدیث کے منکر ہیں، کیا اس کا یہ اثر نہیں ہو سکتا کہ نئی نسل کے ہزاروں لاکھوں تعلیم یافتہ جو مولانا مودودی کی مذہبی و علمی عظمت کے معترف ہیں اس فتنہ کے زمانہ میں مودودی صاحب سے بدگمان ہو جانے کے بجائے خود حدیث ہی سے بدگمان ہو جائیں کہ جب اتنا بڑا عالم اور لیڈر بھی جس کی عرب و عجم میں دھوم ہے، حدیث کا مخالف ہے، تو ضرور کچھ نہ کچھ حدیث ہی میں خرابی ہے اور منکرین حدیث ہی کی بات صحیح ہے۔ کیا یہ حضرات اپنی ان مساعی کے اس مبارک نتیجہ پر مطمئن ہیں؟ یہ حدیث کی خدمت ہوئی یا اس کے ساتھ دشمنی؟ ــــــ کاش ان حضرات کو حدیث کی علم برداری کے ساتھ ساتھ حدیث پر عمل کی بھی توفیق ہوتی اور خوشی اور ناخوشی دونوں حالتوں میں یہ انصاف کی بات کہنے کی کوشش کرتے۔

انبیائے سابقین، صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین پر تنقید کا مفہوم

دستور جماعت اسلامی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے جو لوازم بیان ہوئے ہیں ان کے تحت اس ایمان کا ایک تقاضا یہ بھی بیان ہوا ہے کہ :-

"رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو، ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجہ میں ہو اس کو اسی درجہ میں رکھے۔"

مذکورۂ بالا عبارت پر بعض دینی حلقوں سے یہ اعتراض اٹھایا گیا ہے کہ جماعت اسلامی والے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کو معیارِ حق اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام انبیائے سابقین اور تمام صحابہ اور تمام ائمہ مجتہدین کے معیارِ حق ہونے کے منکر ہیں اور العیاذ باللہ ان کی "عیب چینی" کو جائز سمجھتے ہیں۔ پھر اس اعتراض کو بنیاد بنا کر ایک فتویٰ مرتب کر ڈالا گیا اور اس میں پوری جماعت کو انبیاء اور صحابہ کی توہین و تنقیص کے الزام میں کافر بنا ڈالا گیا ہے۔

اس فتوے کو دیکھنے کے بعد ایک صاحب علم دوست نے دستور جماعت اسلامی کی مذکورہ عبارت سے متعلق میری رائے دریافت کی تھی کہ کیا فی الواقع اس سے وہ باتیں لازم آتی ہیں جو بعض علماء نے اس سے نکالی ہیں۔ ان کے جواب میں یہ سطریں لکھی گئیں۔

جواب

دستور کی یہ دفعہ جماعت کے ارکان کو یہ بتانے کے لیے نہیں درج کی گئی ہے کہ کس کس کی "عیب چینی" کی جا سکتی ہے اور کس کس کی عیب چینی نہیں کی جا سکتی۔ جماعت اسلامی کا قیام اقامتِ دین کے لیے عمل میں آیا ہے، عیب چینی کے لیے عمل میں نہیں آیا ہے کہ اس سے متعلق خاص طور پر ایک دفعہ درج کی جائے اور وہ بھی بنیادی عقیدہ کی حیثیت سے کہ جماعت کے ارکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا تمام انبیاء، تمام صحابہ اور تمام آئمہ کی عیب چینی کو اپنا عقیدہ بنائیں۔

تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور بتانا یہ مقصود ہے کہ اسلام میں معیارِ حق صرف رسول اللہ صلعم ہیں۔ کسی کی کوئی بات حضورؐ کے قول یا فعل کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ اس دفعہ کی ترتیب کے وقت زیرِ بحث سوال انبیائے سابقین کا نہیں تھا۔ اور نہ ان کا معاملہ زیرِ بحث لانے کی کوئی وجہ موجود تھی۔ پیشِ نظر صرف اسی امت کے مختلف طبقات تھے کہ ان میں سے بجائے خود کوئی بھی سند اور حجت نہیں ہے بلکہ سب کے اعمال و اقوال اصل معیارِ حق رسول اللہ صلعم پر جانچنے پرکھنے کے بعد ہی حجت اور سند بن سکتے ہیں۔ لیکن اب میں یہ عرض کرتا ہوں کہ بعینہٖ یہی اصول حضرات انبیائے سابقین پر بھی منطبق ہوتا ہے کیونکہ ہم ان انبیائے سابقین کی تعلیمات و ہدایات تو درکنار خود ان کی نبوت بھی اسی بنا پر تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نبوت کی تصدیق فرمائی ہے۔ اگر ہمارے نبی کریمؐ نے ان کی نبوت کی تصدیق نہ فرمائی ہوتی تو ہم ان میں سے کسی کو نبی بھی نہ مانتے۔ جب سرے سے ان کی نبوت ہی حضورؐ کی تصدیق کے بغیر تسلیم نہیں کی جا سکتی تو ان کے اقوال و افعال کے بجائے خود معیار بننے کے کیا معنی؟

انبیائے سابقین کی تعلیمات کا بیشتر حصہ گم ہو چکا ہے، ان کی تعلیمات میں تحریفات بھی ہوئی ہیں، اُن کی زندگیوں کے حالات بیشتر غیر مستند روایات کا مجموعہ ہیں، ان کی شریعتوں کے بہت سے احکام قرآن مجید نے منسوخ کر دیئے ہیں، نیز ان کی شریعتوں میں بہت سی کمیاں بھی تھیں، جن کی حضورؐ کے ذریعے تکمیل ہوئی ہے۔ ان وجوہ سے ہمارے لیے اُن کی صرف وہی چیزیں قابلِ قبول ہیں۔ جو ہمیں قرآن و حدیث سے معلوم ہوئی ہیں۔ اور وہ بھی اس بنا پر نہیں کہ وہ انبیائے سابقین کی تعلیمات ہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ اسلامی شریعت نے ان کو اپنا لیا ہے۔ اگر اس کسوٹی سے بے نیاز ہو کر ہم ہر اُس رطب و یابس کو قبول کر لیں جو انبیائے سابقین سے متعلق ان کے ماننے والے پیش کرتے ہیں تو ہم ہدایت کے بجائے ضلالت میں پڑ جائیں گے۔

مذکورہ عبارت میں تنقید کا لفظ جو آیا ہے اگر کوئی صاحب دھاندلی کر کے اس کی زد میں حضرات انبیاء سابقین کو کھڑے کرنے پر مُصر ہی ہوں تو اُن سے گذارش یہ ہے کہ کم از کم اتنی بات وہ سمجھ لیں کہ اس تنقید کے معنی عیب چینی کے ہرگز نہیں ہیں۔ تنقید کا لفظ عیب چینی کے معنی میں ممکن ہے جہلاء کے کسی طبقہ میں بولا جاتا ہو تو بولا جاتا ہو، لیکن اہلِ علم اس کو اس معنی میں نہیں بولتے، بلکہ جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں بولتے ہیں اور جہاں تک جانچنے اور پرکھنے کا تعلق ہے، یہ واقعہ ہے، جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ حضرات انبیائے سابقین کی کوئی چیز بھی خاتم النبیین علیہ السلام کے معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے بغیر ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اگر ہم ایسا کریں گے تو جو شریعت تمام گھپلوں سے پاک کر کے حضورؐ نے ہمیں دی ہے۔ ہم پھر اس کو گھپلا کر کے رکھ دیں گے۔ ہم تو کیا اگر پچھلے انبیاء میں سے کوئی نبی از سرِ نو دنیا میں تشریف لائیں تو وہ بھی جو کچھ مانیں گے حضورؐ کی کسوٹی پر پرکھ کر ہی مانیں گے اور حضورؐ ہی کی اتباع

کریں گے۔ اس حقیقت کو خود حضورؐ نے ایک مرتبہ نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھا دیا ہے۔

"حضرت جابرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ ہم یہود سے ایسی بہت سی باتیں سنتے ہیں جو ہمیں بڑی پسندیدہ معلوم ہوتی ہیں، کیا حضور یہ مناسب خیال فرماتے ہیں کہ ہم ان میں سے کچھ مفید باتیں نوٹ کر لیا کریں؟ آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم لوگ بھی اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہونا چاہتے ہو جس طرح کی سرگشتگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے۔ میں تمہارے پاس اس شریعت کو بالکل روشن صورت میں لایا ہوں، اگر موسیٰؑ بھی آج زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا مفر نہیں تھا۔" (مشکوٰۃ بحوالہ احمد و بیہقی)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ ان کو یہود کی اس طرح کی باتیں پسند آئی ہوں گی جس طرح کی باتیں اسرائیلیات کہلاتی ہیں۔ وہ اگر پسند کر سکتے تھے تو وہی باتیں پسند کر سکتے تھے جو فی الواقع پسند کیے جانے کے لائق تھیں لیکن نبی صلعم نے ان باتوں کا نوٹ کیا جانا بھی پسند نہیں فرمایا بلکہ بعض روایات سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر حضورؐ کا چہرہ مبارک غصہ سے تمتما اٹھا۔ اگر آپؐ کی بعثت کے بعد بھی دوسرے انبیاء کی تعلیمات پر آپ کی تائید و تصدیق سے مستغنی ہو کر عمل کیا جا سکتا تھا تو اس سے روکنے او حضورؐ کے غصہ ہونے کی کیا وجہ تھی؟ اگر آپ کے معیار حق پر جانچے بغیر بھی یہ معلوم کیا جا سکتا تھا کہ انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات میں سے کیا حق ہیں اور کیا حق نہیں ہیں؟ کن کا اختیار کیا جانا مطلوب ہے کن کا اختیار کیا جانا مطلوب نہیں ہے تو حضورؐ کے یہ فرمانے کی کیا وجہ ہے کہ اس طرح تم حق و باطل کے امتیاز میں اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہو

جاؤ گے جس طرح کی حیرانی و گمشدگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے۔ اور اگر حضورؐ کی بعثت کے بعد بھی حضورؐ کے سوا کسی نبی یا رسول کی پیروی جائز ہے تو حضورؐ نے یہ کیوں ارشاد فرمایا کہ اگر آج موسیٰؑ بھی زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا چارہ نہ تھا؟

یہ جو کچھ انبیائے سابقین کی نسبت میں نے عرض کیا ہے بعینہٖ یہی بات صحابہؓ اور ائمہ کرام کے متعلق بھی صحیح ہے۔ ان میں سے بھی کسی کا یہ مرتبہ نہیں ہے کہ وہ دین کے معاملات میں بجائے خود سند اور حجت ہوں کہ ان کی ہر بات رسول کے معیارِ حق پر جانچے بغیر ہی تسلیم کر لی جائے۔ وہ شرعی امور میں کوئی بات کہنے کے مجاز اسی وقت ہیں جب ان کے پاس رسولؐ کی کوئی سند موجود ہو۔ اور ہمارے لیے ان کی کسی بات کو تسلیم کرنا اسی صورت میں ضروری ہے جب ہم نے رسولؐ خدا کے معیارِ حق پر جانچ کر اس کی صحت و قوت کی طرف سے اطمینان کر لیا ہو۔ صحابی کا قول اگر حجت مانا جاتا ہے تو اس گمان پر حجت مانا جاتا ہے کہ اس نے جو بات کہی ہے رسولؐ سے سن کر کہی ہوگی۔ چنانچہ اگر رسولؐ کا ارشاد اس قول کے خلاف مل جائے یا دوسرے صحابہ کا قول اس کے قول کے خلاف ہو تو پھر اس کی حیثیت ایک قول سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ پہلی صورت میں تو اس کا قول بالکل ہی کالعدم ہو جاتا ہے اور دوسری صورت میں اس کے ضعف و قوت کا فیصلہ اصل معیار پر پرکھنے کے بعد ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق یہ مشہور ہے کہ انہوں نے امام اوزاعیؒ سے فرمایا کہ ابراہیم نخعیؒ حضرت سالمؒ سے بڑے فقیہ ہیں۔ اور اگر شرفِ صحابیت کا سوال نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے بڑے فقیہ تھے۔ اگر امام صاحب کی طرف اس قول کی نسبت صحیح ہے، تو فرمائیے کہ یہ بغیر تنقید ہی کے علقمہ کو ایک جلیل القدر صحابی پر ترجیح دے دی گئی ہے؟ اگر صحابہ کے اوپر تنقید جائز نہ ہوتی تو کیا امام صاحب کے لیے یہ کہنا کہ علقمہ عبداللہ بن

عمر کے بڑے فقیہ ہیں جائز ہوتا ؟

تحقیق و تنقید کی اسی کسوٹی پر لازماً ائمہ کے اقوال و اجتہادات کو بھی پرکھنا پڑے گا۔ اس بارے میں اپنی طرف سے کچھ عرض کرنے کی بجائے میں یہاں تمام ائمہ کے اقوال نقل کیے دیتا ہوں۔ جن میں انھوں نے تنقید کے بغیر اپنے اقوال قبول کر لینے سے شدت کے ساتھ روکا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے ــــ "رسولؐ اللہ کے سوا ہر شخص کے کلام میں قابلِ اخذ اور قابلِ ترک دونوں ہی طرح کی باتیں ہیں۔"

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ــــ "جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ فلاں بات میں نے کتاب و سنت کی کس دلیل کی بنا پر کہی ہے تو وہ میرے قول پر فتویٰ نہ دے۔"

فقہ حنفی کے دوسرے اکابر قاضی ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ وغیرہ فرمایا کرتے تھے کہ۔ "کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ہمارے کسی قول پر اس وقت تک فتویٰ دے۔ جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ بات ہم نے کہاں سے کہی ہے۔"

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے ــــ "میں جو بات بھی کہوں اور جو اصول بھی ٹھہراؤں جب اس کے خلاف کوئی بات رسولؐ اللہ سے مل جائے تو پھر حضورؐ ہی کی بات اصل ہے۔"

اب آخر میں امام احمد بن حنبل کا ارشاد سُنیے۔ وہ فرماتے ہیں: "اللہ اور رسولؐ کی بات کے ہوتے ہوئے کسی کی بات کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے" ــــ اگر ان بزرگ ائمہ کے اقوال میں کوئی کفر نہیں ہے تو دستورِ جماعت اسلامی کے مندرجہ الفاظ میں کہاں سے کفر گھس آیا ہے ؟

اجتماعی تمدّنی اور فقہی مسائل

مسئلہ تملیک

اور

زکوٰۃ سے متعلق بعض دوسرے مسائل

ترجمان القرآن بابت محرم سنہ ۱۳[illegible]ھ میں خان محمد صاحب ربانی کا ایک مضمون بعنوان "حضرات علمائے کرام کی خدمت میں چند سوالات" شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں چند ایسے سوال اٹھائے گئے تھے جو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک کو رکن یا شرط قرار دینے کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان سوالوں کے جواب میں مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کے دو مکتوب ترجمان القرآن بابت جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳[illegible]ھ میں شائع ہوئے ہیں۔ مولانا ظفر احمد صاحب نے اپنے مکاتیب میں اُن اشکالات کا، فقہ حنفی کی روشنی میں، جواب دینے کی کوشش کی ہے جو ربانی صاحب نے پیش کیے تھے۔ مجھے مولانا کے بعض پیش کردہ نتائج سے اختلاف ہے۔ اس وجہ سے میں چاہتا ہوں کہ اپنا نقطۂ نظر بھی ان صفحات میں پیش کر دوں تاکہ مولانا اور دوسرے اہل علم ان پر غور کر سکیں۔ بحث کی سہولت کے لیے میں پہلے مولانا ظفر احمد صاحب کے خیالات حتی الامکان خود ان کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس کے بعد اپنی ناچیز معروضات پیش کروں گا۔

تملیک کے متعلق مولانا کا نقطۂ نظر یہ ہے:۔

"تملیک فقیر" زکوٰۃ کے لیے شرط ہی نہیں بلکہ رکن ہے، بلکہ زکوٰۃ کی حقیقت

ہی "تملیک فقیر" ہے۔ زکوٰۃ میں تملیک کا ضروری ہونا متفق علیہ ہے کسی امام
کا اس میں اختلاف بیان نہیں کیا گیا۔ بلکہ امام شافعی کی طرف تو یہ قول منسوب
کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک انما الصدقات للفقراء میں لام ملک کے
لیے ہے۔"

تملیک کو ادائیگی زکوٰۃ کی ایک بنیادی شرط مان لینے کے بعد جہاں بہت سے
سوالات پیدا ہوتے ہیں وہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر اموال زکوٰۃ کو ایک جگہ
سے دوسری جگہ منتقل کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس منتقل کرنے کے مصارف
بھی زکوٰۃ کی مد سے نہیں ادا کیے جا سکتے کیونکہ اس میں تملیک فقیر نہیں پائی جاتی۔
جس کے معنی دوسرے الفاظ میں یہ ہوئے کہ زکوٰۃ کی چیزوں کو مد زکوٰۃ کے مصارف
سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس کے دو جواب مولانا
نے دیئے ہیں۔ ایک یہ کہ:۔

"جس زمانہ میں زکوٰۃ اسلامی حکومت کے ذریعہ سے وصول کی جاتی تھی
اس کی یہ صورت نہ تھی کہ عامل تنہا ہر شخص کے مکان یا چراگاہ پر جاتا اور زکوٰۃ
وصول کرتا ہو بلکہ اس کے ساتھ سپاہیوں کا ایک دستہ ہوتا تھا، وہی اس مقام
کے تھانہ یا تحصیل میں زکوٰۃ کے مویشی اور اموال جمع کرتے تھے اور اس بستی
کے غربا اسی جگہ جمع ہو جاتے اور ان پر زکوٰۃ تقسیم کر دی جاتی تھی۔ جب
تک اس مقام پر فقراء موجود ہوتے دوسرے مقام پر زکوٰۃ منتقل نہ ہوتی تھی۔"

مولانا کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کی نوبت
ہی نہ آتی تھی کہ منتقل کرنے کے مصارف کا سوال پیدا ہو۔ جس کھیت یا کھلیان یا چراگاہ

سے زکوٰۃ وصول ہوئی وہیں غرباء و فقراء جمع ہو گئے اور تحصیلداروں نے ان کے اندر زکوٰۃ تقسیم کی اور دامن جھاڑ کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ دوسرا جواب مولانا نے یہ دیا ہے کہ:۔

"چونکہ ولایت عامہ کی وجہ سے امام فقراء کا وکیل ہوتا ہے اور عمال امام کے نائب ہوتے تھے، اگر فقراء کی مصلحت سے زکوٰۃ کو منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی تو امام اور اس کے عمال کو مصارفِ نقل بھی مالِ زکوٰۃ سے وصول کرنے کا حق تھا۔ جیسا خود فقیر، مالِ زکوٰۃ پر قبضہ کر کے اپنے گھر لے جاتا تو مصارفِ نقل اسی مال سے نکال سکتا تھا...... امام یا مصدق کا مالِ زکوٰۃ پر قبضہ کرنا فقراء ہی کا قبضہ کرنا ہے کیونکہ وہ بوجہ ولایتِ عامہ کے فقراء کا وکیل ہے۔"

مولانا نے ولایتِ عامہ کا یہ حق صرف ایک ایسی اسلامی حکومت کے لیے تسلیم کیا ہے جو آئین اسلام کے مطابق اسلامی حکومت ہو محض رسمی اور اسمی قسم کی مسلمان حکومتوں کے لیے مولانا یہ حق تسلیم نہیں کرتے کہ وہ ولایت عامہ کی مدعی بن کر مسلمانوں سے عشر و زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکیں۔ مولانا کے اپنے الفاظ یہ ہیں:۔

"مطالبۂ عشر و زکوٰۃ کا یہ حق اسی حکومتِ مسلمہ کو حاصل ہے جو آئین اسلام کے مطابق اسلامی حکومت ہو، ہر حکومت کو یہ حق حاصل نہیں جو کہ برائے نام کی اسلامی حکومت ہو اور واقع میں اسلامی حکومت نہ ہو۔"

اس اصولی جواب کے بعد مولانا نے خود ہی خاص پاکستان کی حکومت سے متعلق بھی یہ بات صاف کر دی ہے کہ یہ وہ اسلامی حکومت نہیں ہے جو مسلمانوں سے عشر و زکوٰۃ کے مطالبہ کی حق دار ہو۔ خود ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں:۔

"یہاں سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ بڑا مقصد اسلامی سلطنت قائم کرنے سے امورِ دین کا انتظام، احکامِ شرعیہ کا نفاذ، نماز اور صدقات و زکوٰۃ کا نظم و

شریعت کے موافق مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنا، جہاد اور سامان جہاد کا
بندوبست کرنا ہے۔ اگر کسی سلطنت سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا تو وہ اسلامی
سلطنت نہ ہوگی اگرچہ مسلمانوں کی سلطنت ہو۔ اور صدقات و زکوٰۃ وصول کرنے کا
حق اسی سلطنت کو حاصل ہے جو اس مقصد کو پورا کرے جس کا یہاں ذکر ہو رہا ہے
ورنہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا۔ پس جو لوگ اسلامی سلطنت میں سیاست اور مذہب
کو الگ کرنا چاہتے ہیں وہ اسلامی سلطنت قائم نہیں کرنا چاہتے بلکہ یورپین طرز کی حکومت
قائم کرنا چاہتے ہیں حالانکہ دنیا جانتی ہے کہ ہندوستان کو تقسیم کر کے پاکستان ......"

اچھا، اگر پاکستان کی حکومت اس بات کی حقدار نہیں ہے کہ یہاں کے مسلمانوں
سے عشر و زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکے تو کیا یہاں کے مذہبی اور دینی اداروں اور انجمنوں میں سے
کسی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے عشر و زکوٰۃ کی تحصیل کر سکے؟ اس سوال کا جواب
مولانا یہ دیتے ہیں :-

"عام اداروں کو ولایت عامہ حاصل نہیں اس لیے ان کو فقراء مجہولین کا قائم
مقام نہیں کہہ سکتے، صرف زکوٰۃ دینے والوں کا نائب کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو معلوم
ہیں۔ پس ان کے قبضہ کو قبضہ فقراء نہیں کہا جا سکتا۔ اور ان کے ہاتھ میں زکوٰۃ کی رقم
پہنچنے سے زکوٰۃ دینے والوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی جب تک فقراء کے قبضہ میں نہ پہنچ
جائے۔ اگر یہ ادارے یا ان کے عاملین زکوٰۃ میں سے سفر خرچ وغیرہ نکالیں گے
زکوٰۃ پوری ادا نہ ہوگی، ادھوری ہوگی۔ پس جو ادارے زکوٰۃ کی تحصیل وصول کے
لیے کھڑے ہوں ان کو ولایت عامہ حاصل کرنا چاہیے۔ جس کی صورت یہی ہو سکتی ہے
کہ حکومت کی طرف سے ان کو یہ حق دیا جائے، یا پھر عامۃ المسلمین باتفاق ان کو یہ

حق دے دیں، کیونکہ عامۃ المسلمین بھی حکومت کے قائم مقام ہو جاتے ہیں مگر عامۃ المسلمین کا کسی ادارہ پر اتفاق بہت دشوار ہے۔"

مولانا کے ان ارشادات کی روشنی میں زکوٰۃ کے مصارف اور اس کی وصول تحصیل سے متعلق جو حقائق سامنے آتے ہیں وہ بالاجمال مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) زکوٰۃ کی رقم سے غرباء کی اجتماعی خدمت و بہبود کا کوئی چھوٹا یا بڑا کام نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً آپ اس سے غریبوں کے محلہ میں کوئی مسجد نہیں بنا سکتے، ان کے لیے تعلیم دین کا کوئی ادارہ نہیں کھول سکتے، ان کی ذہنی اور فکری تربیت کے لیے کوئی اسلامی لائبریری نہیں قائم کر سکتے، ان کے مریضوں کے مفت علاج کے لیے کوئی شفاخانہ نہیں بنا سکتے، غریبوں کے کسی محلہ میں اگر کنوآں نہیں ہے تو ان کے پانی پینے کے لیے آپ کنوآں بھی نہیں بنوا سکتے، مسافروں کے لیے کوئی سرائے یا تالاب بھی نہیں بنا سکتے۔ الغرض اس قسم کا کوئی کام، جو اجتماعی نوعیت رکھتا ہو، خواہ وہ سو فی صدی غریبوں ہی کے مفاد سے تعلق رکھتا ہو، آپ اس کو زکوٰۃ کی مد سے نہیں کر سکتے۔ کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے شرط ہے کہ کسی معین مستحق زکوٰۃ کو اس کا مالک بنایا جائے۔ مذکورہ صورتوں میں یہ شرط مفقود ہے، کیونکہ ان میں فائدہ بہت سے غریبوں کے درمیان مشترک ہو گیا ہے، اس وجہ سے تملیک نہیں پائی گئی۔

(۲) آپ اس زکوٰۃ کی رقم سے کسی غریب کی لاش ٹھکانے لگانے کا انتظام بھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ غریب مر جانے کے سبب سے اس قابل تو رہا نہیں کہ اس مال کو اپنے قبضہ میں لے کر اپنے کفن اور دوسرے سامان تجہیز و تدفین کا انتظام کر سکے، اور تملیک فقیر کی شرط جو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے رکن کی حیثیت رکھتی ہے پوری ہو سکے، اس وجہ

سے زکوٰۃ کی مد سے اس کی تجہیز و تکفین بھی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح آپ کسی مردہ غریب کا قرضہ بھی زکوٰۃ کی رقم سے ادا نہیں کر سکتے اور نہ ہی کسی غلام کو خرید کر آزاد کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر چند یہ کام غریبوں کی بڑی خدمت کے ہیں لیکن تملیکِ فقیر جو ادائے زکوٰۃ کے لیے شرط ضروری ہے ان دونوں صورتوں میں بھی مفقود ہے۔[1]

(۳) کوئی پبلک انجمن یا ادارہ خواہ اس کی دینی حیثیت کتنی ہی مسلّم ہو تحصیل زکوٰۃ کا مجاز نہیں ہے۔ اگر کوئی دینی ادارہ یا انجمن اس کام کو کرے تو وہ وصول کردہ زکوٰۃ میں سے ایک پیسہ بھی اس کی وصولی کے مصارف پر خرچ نہیں کر سکتا ورنہ اس کے بقدر زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی زکوٰۃ ہی ادا نہ ہوگی۔ اس کے لیے جائز صورت صرف یہ ہے کہ ایک طرف وہ زکوٰۃ دینے والوں سے زکوٰۃ وصول کرے دوسری طرف غریبوں کو اس کا مالک بنا تا جائے۔ یا پھر اگر وہ اس رقم کو غریبوں کی تعلیم یا دوسری ضروریات پر اجتماعی طریقے سے خرچ کرنا چاہے تو پھر اس حیلہ سے کام لے جو عموماً ہمارے مدرسوں میں کیا جاتا ہے، یعنی پہلے زکوٰۃ کسی غریب طالب علم کو دلوائے اور پھر اس طالب علم پر دباؤ ڈال کر اس سے مدرسے یا انجمن کے فنڈ میں وہی رقم بطور عطیہ وصول کرے۔

(۴) دینی انجمنوں کے لیے واحد جائز راستہ یہ ہے کہ وہ حکومت سے یا عامۂ مسلمین سے غریبوں کی ولایت عامہ کا حق حاصل کریں۔ لیکن افسوس ہے کہ پاکستان میں اس چیز کے حاصل کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔ کیونکہ پاکستان کی حکومت کو، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، خود ولایت عامہ حاصل نہیں ہے، تو جو چیز خود اس کو حاصل نہیں ہے

---

[1] موخر الذکر چیز کے ناجائز ہونے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی جاتی ہے جس پر ہم آگے بحث کریں گے۔

وہ چیز وہ کسی دوسرے کو کس طرح بخش سکتی ہے؟ رہے جمہور مسلمین تو ان کے بارے میں خود مولانا ہی نے بالکل صحیح فرمادیا ہے کہ ان کا کسی ادارہ پر متفق ہونا بہت ہی دشوار ہے۔

(۵) پاک [illegible] ، انگی زکوٰۃ کی معیاری شکل صرف یہ ہے کہ ہر صاحب زکوٰۃ اپنی زکوٰۃ خود [illegible] حق کو تلاش کرکے اس کو اس کا مالک بنا دے۔

ان سارے [illegible] یہ فقہ حنفی پر بنائی جاتی ہے اور فقہ حنفی کے متعلق عام تصور (اور خود ہمارا اپنا تصور بھی) یہ ہے کہ وہ اجتماعی اور سیاسی پہلو سے دوسری فقہوں کے مقابل میں عقل سے قریب تر ہے۔ لیکن زکوٰۃ سے متعلق اس کے ترجمانوں نے یہ تصورات جو دیئے ہیں میں نہیں سمجھتا کہ ان پر کسی شخص کا قلب بھی پوری طرح مطمئن ہوسکے۔ زکوٰۃ اسلامی معاشرے کے لیے بمنزلہ ریڑھ کی ہڈی کے ہے۔ لیکن اگر یہ واقعہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے کوئی اجتماعی نوعیت کا کام نہیں کیا جاسکتا اور غریبوں کی مجموعی بہبود کی اسکیمیں اس سے بروئے کار نہیں لائی جاسکتیں بلکہ ختم کی دیگ کی طرح اس کا وہیں تقسیم کردیا جانا لازمی ہے جہاں یہ پکائی گئی ہے تو اس کی افادیت کم از کم موجودہ زمانہ کے اقتصادی ماحول میں تو بمنزلہ صفر ہو کے رہ جاتی ہے۔

پھر ایک غور و فکر کرنے والا آدمی یہ سوچ کے بھی حیران رہ جاتا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ سے نیکی اور خدمت خلق کے وہ کام بھی انجام نہیں دیئے جاسکتے جن میں سے بعض کا ہم نے اوپر حوالہ دیا ہے، یہاں تک کہ کسی غریب کی تجہیز و تکفین بھی اس سے عمل میں نہیں آسکتی۔

آگے چل کر اس سے زیادہ حیران کن صورت حال یہ سامنے آتی ہے کہ ایک طرف تو اسلام زکوٰۃ کے معاملہ میں اجتماعیت پر اس درجہ زور دیتا ہے کہ ایک اسلامی حکومت میں کم از کم اموال ظاہرہ کی حد تک کسی شخص کا انفرادی طور پر اپنی زکوٰۃ ادا کرنا سرے سے کوئی

معنی ہی نہیں رکھتا۔ یا دوسری طرف اسلامی حکومت موجود نہ ہونے کی صورت میں یہ حال ہو جائے کہ ہر شخص کے لیے انفرادی طور پر اپنی زکوٰۃ ادا کرنا ہی ایک معیاری طریقہ رہ جائے اور اعلیٰ کے موجود نہ ہونے کے غصہ میں اعلیٰ سے قریب تر شکلوں کا اہتمام بھی چھوڑ دیا جائے۔

یہ باتیں ایک عام آدمی کے ذہن میں سخت تشویش اور الجھن پیدا کرتی ہیں۔ بالخصوص یہ چیز تو آدمی کو خود شریعت ہی سے بدگمان کر دیتی ہے کہ صدقات کی رقوم کو کسی عمدہ اجتماعی کام پر صرف کرنے کا اس کے سوا کوئی راستہ ہی نہیں ہے کہ ایک نہایت بدنما حیلے کی آڑ لی جائے۔ اس وجہ سے نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کی پوری تحقیق کی جائے۔ اگر فی الواقع دین میں اس کی کوئی بنیاد ہے تو وہ بنیاد معلوم کی جائے جس پر یہ پوری عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ اور اگر یہ ایک بے بنیاد چیز ہے تو اس کی بے حقیقتی واضح کر دی جائے۔ تاکہ بلاوجہ شریعت کے متعلق کسی کے دل میں بدگمانی پیدا نہ ہو۔

تملیکِ شخصی کے نظریہ کی حقیقت

زکوٰۃ کے مصرف اور اس کی وصولی سے متعلق یہ سارے نظریات درحقیقت فرع ہیں "تملیکِ فقیر" یا بالفاظ دیگر "تملیکِ شخصی" کے نظریہ کی۔ ادائیگی زکوٰۃ کے لیے یہ ضروری قرار دے دیا گیا ہے کہ کسی محتاج اور غریب کو اس کا مالک بنایا جائے، اس قسم کی تملیک کے بغیر زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ اس چیز کو ادائیگی زکوٰۃ کی ضروری شرط بلکہ رکنِ زکوٰۃ تسلیم کر لینے سے وہ نتائج آپ سے آپ پیدا ہوتے ہیں جن کا ہم نے اوپر حوالہ دیا ہے۔ اس وجہ سے سب سے مقدم یہ ہے کہ معلوم کیا جائے کہ یہ نظریہ کس دلیلِ شرعی پر قائم ہے۔

اس میں تو شبہ نہیں ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں تملیک کا ذکر آتا ہے اور اسی کی بنیاد پر وہ مسائل پیدا ہوئے ہیں جن کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ لیکن مجھے تلاش کے باوجود کہیں اس مسئلہ پر کوئی ایسی بحث نہیں ملی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اس کا ماخذ کتاب وسنت کے اندر کیا ہے، کن تقاضوں سے یہ وجود میں آیا ہے اور کب سے اس نے فقہ حنفی کے اندر ایک مسلمہ کی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے متعلق اجماع تک کا دعویٰ کیا جانے لگا ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ شریعت میں کسی چیز کو کسی چیز کا رکن قرار دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کتاب اور سنت کے اندر اس کی کوئی اصل ہو۔ بغیر اس قسم کی کسی اصل کے کسی چیز کو کسی چیز کا رکن قرار دے دینا دین میں ایک اضافہ ہے جس کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا تملیک کے حق میں اس قسم کی کوئی دلیل قرآن یا حدیث سے ملتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں، میں یہاں صاحب شرح العنایہ علی الھدایہ کا ایک نوٹ نقل کرتا ہوں جو انہوں نے صاحب ہدایہ کے اس دعویٰ کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ اس نوٹ سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ یہ نظریہ کتاب وسنت کی کسی دلیل کے اوپر مبنی ہے یا محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ صاحب شرح العنایہ فرماتے ہیں:۔

لان الاصل فی دفع الزکوٰۃ تملیك فقیر مسلم غیر ھاشمی ولا مولاہ جزأ من المال مع قطع منفعۃ المدفوع عن نفسہ مقرونا بالنیۃ۔ ولقائل ان یقول قولکم التملیك رکن دعویٰ مجردۃ اذ لیس فی الادلۃ النقلیۃ المنقولۃ فی

هذا الباب ما يدل على ذالك علا قولہ تعالیٰ .... اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ..... وانتم جعلتم اللام للعاقبة دون التمليك - والجواب ان معنى قولهم للعاقبة ان المقبوض يصير ملكا لهم في العاقبة فهم مصارف ابتداءً لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعویٰ مجردة - (حاشیہ فتح القدیر جلد ثانی صفحہ ۲۰)

کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ کے لیے اصل چیز یہ ہے کہ آدمی اپنے مال کے کچھ حصہ کا کسی مسلمان محتاج کو، جو ہاشمی یا کسی ہاشمی کا آزاد کردہ غلام نہ ہو، ادائیگی زکوٰۃ کی نیت کے ساتھ، اس طرح مالک بنا دے کہ خود اپنی کوئی غرض اس ادا کردہ مال کے ساتھ وابستہ نہ رکھے۔ ایک معترض اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ تملیک ادائیگی زکوٰۃ کے لیے رکن کی حیثیت رکھتی ہے محض ایک خالی خولی دعویٰ ہے کیونکہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں جو نقلی دلیلیں وارد ہیں ان میں کوئی چیز ایسی نہیں ملتی جس سے اس دعویٰ کا ثبوت مہیا ہو سکتا ہو، سوائے اس کے کہ اس باب میں جو چیز دلیل کی حیثیت رکھتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ انما الصدقات للفقراء۔ لیکن اس کا حال بھی یہ ہے کہ تم اپنی حنفیہ) للفقراء کے لام کو عاقبت کے معنی میں لیتے ہو، تملیک کے معنی میں نہیں لیتے۔ جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ لام کو جو ہم عاقبت کے معنی میں لیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مقبوضہ مال آخر کار ان کی ملک بن جائے گا۔ پس ابتدائی حیثیت میں تو یہاں فقراء اور مساکین کا ذکر مصارف زکوٰۃ بیان کرنے کے پہلو سے ہوا ہے، مستحقین کی حیثیت سے نہیں ہوا ہے لیکن لام اس بات پر دلیل ہے کہ بالآخر ان کو ملکیت حاصل

ہو جائے گی۔ پس تملیک کا دعویٰ محض دعویٰ ہی دعویٰ نہیں رہا۔"

اس نوٹ کو بغور پڑھیے۔ یہ ایک ایسے بلند مرتبہ حنفی عالم کے قلم سے نکلا ہے جنہوں نے ہدایہ جیسی بلند پایہ کتاب پر حاشیہ لکھا ہے۔ ان کے اپنے اعتراف سے یہ بات نکلتی ہے کہ تملیک کے رکنِ زکوٰۃ ہونے کی کوئی نقلی دلیل موجود نہیں ہے۔ لے دے کر اگر کسی چیز کو دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے تو وہ ایک لام ہے جو انما الصدقات للفقراء والی آیت میں لفظ فقراء پر داخل ہے۔ اس لام کا بھی حال یہ ہے کہ احناف اس کو غالباً شوافع کے استدلال سے بچنے کے لیے تملیک یا استحقاق کے معنی میں نہیں لیتے بلکہ عاقبت کے معنی میں لیتے ہیں۔[1] اول تو اس لام کو عاقبت کے معنی میں لینے کا کوئی تک نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اس معنی میں اس کو لے بھی تو بہرحال اس سے تملیک کا مفہوم تو کسی طرح بھی نہیں پیدا کیا جا سکتا۔ اگر بہت تکلف سے کام لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں لام کو عاقبت کے معنی میں لینے کے بعد بھی یہ آیت تملیک کے مفہوم کے خلاف نہیں جاتی اور یہی ان بزرگ عالم نے فرمایا بھی ہے۔ لیکن اتنی بات کچھ بھی مفید مطلب نہیں ہے۔ اصل سوال تو یہ ہے کہ تملیک کے رکنِ زکوٰۃ ہونے کی کتاب و سنت سے کوئی دلیل ہے یا نہیں؟ اگر اس کی کوئی دلیل موجود ہے تو ہم بڑے شوق سے یہ مان لیں گے کہ اس لام کو عاقبت کے معنی میں لینے سے بھی کوئی خاص حرج واقع نہیں ہوتا۔ لیکن اگر اصل دعویٰ ثابت نہ ہو تو محض لامِ عاقبت

---

[1] اس لام پر مفصل بحث آگے آرہی ہے جس میں اس کے بارے میں احناف اور دوسرے ائمہ کے مذاہب پر ہم روشنی ڈالیں گے۔

کی اس توجیہ سے اصل بحث کو کیا فائدہ پہنچے گا؟ تملیک کا دعویٰ تو اس توجیہ کے بعد بھی محض دعویٰ ہی دعویٰ رہا۔

لام تملیک سے استدلال کی حقیقت

حنفیہ اگرچہ انما الصدقات للفقراء والی آیت میں لام کو تملیک کے معنی میں نہیں لیتے اس وجہ سے ان کے ہاں تملیک پر استدلال کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، لیکن یہ لام بہرحال ایک بنائے بحث بن سکتا ہے اور اس سے ایک شخص تملیک پر استدلال کر سکتا ہے جیسا کہ امام شافعی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اس سے تملیک پر استدلال کیا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ لام تملیک کے مفہوم کے لیے ایسا نص قطعی ہے کہ تملیک کو ادائے زکوٰۃ کے لیے ایک رکن کی حیثیت دے دی جائے جس کے بغیر زکوٰۃ ادا ہی نہ ہو سکے اور اس کے نتیجہ میں وہ سارے مسائل پیدا کر ڈالے جائیں جن کا صدر مضمون میں ہم نے حوالہ دیا ہے اور جن کے سبب سے زکوٰۃ جیسی اہم چیز کی ساری افادیت بالکل ختم ہو کے رہ جاتی ہے۔

میں یہ عرض کرتا ہوں کہ اس لام کو تملیک کے مفہوم کے لیے خاص کر دینا ایک نہایت کمزور بات ہے۔ عربی زبان میں یہ حرف کچھ ایک ہی معنی کے لیے نہیں آتا کہ اس سے حاصل شدہ مفہوم کو شرط اور رکن کا مرتبہ دے دیا جائے۔ حروف کی بحث میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور نحوی شیخ جمال الدین ابن ہشام انصاری کی مغنی اللبیب ایک مستند ترین کتاب ہے۔ اس فاضل نے یہ کتاب لکھی ہی اس غرض سے ہے کہ یہ قرآن و حدیث کی نحوی مشکلات کے حل کرنے میں رہنمائی کر سکے۔ انہوں نے لام کے متعلق یہ لکھا ہے کہ یہ ۲۲ معنوں کے لیے آتا ہے۔ ان تمام معانی کی تفصیل نقل کرنا تو یہاں مشکل بھی ہے اور

غیر ضروری بھی، لیکن اس کے چند معانی کتاب مذکور سے ہم یہاں درج کرتے ہیں تاکہ اس کی وسعت کا اندازہ ہو سکے اور جو لوگ اس کو تملیک کے معنی کے لیے ایک نص قطعی بتا رہے ان کی غلطی واضح ہو سکے علامہ موصوف نے اس حرف کے جو معانی بتائے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) استحقاق کے معنی کے لیے، مثلاً اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ (شکر حقیقی کا حق دار اللہ ہی ہے)۔ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِيْنَ الَّذِيْنَ (ماپ تول میں کمی کرنے والے ویل کے مستحق ہیں)۔

(۲) اختصاص کے معنی کے لیے، مثلاً الجنۃ لِلْمُؤْمِنِيْنَ (جنت اہل ایمان کے لیے خاص ہے)

(۳) ملکیت کے مفہوم کے لیے، مثلاً لہٗ ما فی السموات وما فی الارض (اسی کی ملکیت ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے)

(۴) تملیک کے معنی کے لیے، مثلاً وھبت لزید دیناراً (میں نے زید کو ایک دینار ہبہ کر دیا)۔

(۵) تملیک سے ملتے جلتے مفہوم کے لیے، مثلاً جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا (اور تمہاری ہی جنس سے تمہارے لیے بیویاں بنائیں)۔

اوپر ضمناً لام عاقبت بھی زیر بحث آچکا ہے اس وجہ سے اس کی نوعیت بھی معلوم کر لیجیے۔ سترھویں نمبر پر اس کا ذکر اس طرح آتا ہے کہ "لام صیرورۃ جس کو لام عاقبت اور لام مآل بھی کہتے ہیں، مثلاً فَالْتَقَطَهٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا (اور اس کو (موسیٰ کو) فرعون کے گھر والوں نے دریا سے نکال لیا، تاکہ ان کے لیے دشمن

اور غم کا کا نشانہ بنے!

یہ لام جر کے ۲۲ معنوں میں سے ہم نے صرف چند کا حوالہ دیا ہے اس سے اس کی وسعت کا اندازہ کیجیے۔ اور ساتھ ہی یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ صاحب مغنی اللبیب حتی الوسع ہر مفہوم کی مثالیں قرآن و حدیث سے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن تملیک کے مفہوم کی وضاحت کے لیے انھوں نے قرآن کی کوئی مثال دینے کے بجائے عربی زبان کا ایک عام فقرہ وھبت لزید دینارا نقل کر دیا ہے۔ اگر آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ کی لام، تملیک کے مفہوم کے لیے کوئی واضح اور قطعی چیز ہوتی تو ابن ہشام کے ذوق کے یہ بات بالکل خلاف تھی کہ وہ قرآن کی ایک مثال نظر انداز کر کے ایک کمتر درجہ کی مثال پیش کرتے۔

بہر حال تملیک کے نظریہ کی عمارت اگر للفقراء کی لام ہی پر کھڑی ہے تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یہ بنیاد نہایت کمزور ہے۔ اول تو اس کے مفہوم ہی کے بارہ میں بڑے اختلافات ہیں۔ احناف اس کو لام عاقبت کے معنی میں لیتے ہیں، جیسا کہ شارح ہدایہ کے اس نوٹ سے مترشح ہوتا ہے جس کا اوپر ہم نے حوالہ دیا ہے، مالکیہ اس کو لام اجل کے مفہوم میں لیتے ہیں جیسا کہ قاضی ابن عربی نے احکام القرآن میں بصراحت لکھا ہے۔ صرف امام شافعی کے متعلق یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ اس کو تملیک کے معنی میں لیتے ہیں۔ ثانیاً اگر یہ اختلاف نہ بھی ہوتا جب بھی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا تھا کہ آیت میں تملیک کے مفہوم کی بھی گنجائش نکلتی ہے۔ اور اس کی حیثیت محض ایک استنباط کی ہوتی، نہ کہ ایک نص قطعی کی جس کی بنا پر تملیک کو ادائے زکوٰۃ کے لیے رکن یا شرط لازم قرار دے دیا جائے۔

میرے نزدیک یہاں لام یا تو استحقاق و اختصاص کے مفہوم کے لیے ہے، یا انتفاع و افادہ کے مفہوم کے لیے۔ تملیک کے لیے ہرگز نہیں ہے۔ سیاق و سباق کلام اس مفہوم سے ابا کرتا ہے۔

سب سے پہلے نظم کلام کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیجیے۔ اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ والی آیت جس سیاق و سباق میں ہے وہ یہ ہے:-

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقٰتِ ۚ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَآ اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَ ۝ وَلَوْ اَنَّهُمْ رَضُوْا مَآ اٰتٰىهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ ۙ وَقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ سَيُؤْتِيْنَا اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَرَسُوْلُهٗٓ ۙ اِنَّآ اِلَى اللّٰهِ رٰغِبُوْنَ ۝ اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۭ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ (توبہ: ۵۸ - ۶۰)

"اور ان منافقین میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو تمہیں صدقات کی تقسیم کے بارہ میں متہم کرتے ہیں۔ اگر اس میں سے انہیں بھی ان کی خواہش کے بقدر دیا جائے تو راضی رہتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو بگڑ بیٹھتے ہیں۔ حالانکہ اگر وہ اس پر قناعت کرتے جو اللہ اور اس کے رسول نے ان کو دیا اور کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے، اللہ اپنے فضل سے ہمیں نوازے گا اور اس کا رسول بھی ہمیں عطا فرمائے گا، ہم تو اللہ ہی سے لو لگائے ہوئے ہیں، تو یہ بات ان کے حق میں بہتر ہوتی۔ خیرات کا مال تو بس فقیروں کا حق ہے اور محتاجوں کا اور ان کارکنوں کا جو مال خیرات

کے وصول کرنے پر تعینات ہیں اور ان لوگوں کا جن کے دلوں کا پرچانا منظور ہے۔ نیز گردنیں چھڑانے میں اور زیر باروں کے قرضہ میں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کی ضروریات میں اس کو خرچ کیا جائے۔ یہ اللہ کا ٹھہرایا ہوا فریضہ ہے اور اللہ علم و حکمت والا ہے۔

دیکھیے، یہاں اوپر والی آیت میں ذکر ان منافقین کا تھا جن کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسن ظن اور سوء ظن تمام تر اغراض پر مبنی تھا۔ اگر خیرات کے مال میں سے ان کی خواہش کے بقدر انھیں مل جاتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خوب خوب تعریفیں کرتے اور خواہش کے بقدر نہ ملتا تو آپ کو متہم کرنے سے بھی باز نہ رہتے۔ آپ پر بے جا جانبداری اور ناروا پاسداری کا الزام لگاتے اور لوگوں میں طرح طرح کی وسوسہ اندازیاں کرتے پھرتے۔ غور کیجیے کہ اس سیاق میں جتانے کی بات کیا ہو سکتی ہے۔ یہ کہ زکوٰۃ کی ادائگی کے لیے کسی فقیر کو اس کا مالک بنانا ضروری ہے یا یہ کہ زکوٰۃ وخیرات کی رقوں کے اصلی حق دار اور مستحق فلاں فلاں قسم کے لوگ ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سیاق میں جتانے کی بات یہ دوسری ہی ہو سکتی ہے نہ کہ پہلی۔ چنانچہ مفسرین میں سے جن لوگوں کی نظر سیاق وسباق پر رہتی ہے انہوں نے آیت کی یہی تاویل کی بھی ہے۔ صاحب کشاف إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

قصر لجنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم ونحوه قولك انما الخلافة لقريش تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم۔

"یہاں صدقات و زکوٰۃ کو مذکورہ اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے اور یہ کہ یہ انہی
کے لیے خاص ہے۔ دوسروں کی طرف یہ چیز منتقل نہیں ہو سکتی۔ گویا یہ بات کہی گئی ہے
کہ یہ چیز انہی کے لیے ہے ان کے ماسوا لوگوں کے لیے نہیں ہے۔ یہ بالکل ایسی ہی
بات ہے کہ تم کہو کہ انما الخلافة لقریش (خلافت تو بس قریش کے لیے ہے)
یعنی یہ ان کے سوا دوسروں کا حق نہیں ہے۔"

پس لام یہاں جس چیز کو ظاہر کر رہا ہے وہ صرف خیرات و صدقات کا مذکورہ اصناف کے لیے خاص ہونا ظاہر کر رہا ہے، نہ تملیک کے معاملہ سے اس کو کوئی تعلق ہے اور نہ اس مسئلہ سے اس کو کوئی واسطہ ہے کہ یہ تمام اصناف بیک وقت اس کی حقدار ہیں یا ان میں سے مصلحت کے تحت کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکتی ہے یا ان میں سے کسی ایک ہی کو اس کا مصرف بنایا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد آیت کی اندرونی تالیف پر غور کر کے دیکھیے کہ خود اس کے مختلف اجزا کی باہمی مناسبت کا تقاضا کیا ہے۔ آیت کے اندر، جیسا کہ بالکل واضح ہے، آٹھ اصناف کا بحیثیت مصارف خیر کے ذکر ہے۔ جن میں سے ابتدائی چار کا ذکر لام کے تحت ہے اور چار کا ذکر فِی کے تحت۔ ظاہر ہے کہ کلام میں یہاں کوئی ایسی ہی تقدیر ماننا مناسب ہوگا جو لام کے ساتھ بھی مربوط ہو سکے اور فی کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو سکے۔ اگر لام کو تملیک کے معنی میں لیجیے تو آیت کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ سے بالکل ہی بے ربط ہو کے رہ جائے گا۔ کیونکہ فِی میں بہرحال تملیکیت کا کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا۔ اگر اس

کے اندر پایا جاتا ہے تو افادیت اور خدمت و مصلحت کا مفہوم پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے ما کان العبد فی عون اخیہ (جب تک کہ ایک مسلمان اپنے بھائی کے کام میں یا اس کے مصالح کی خدمت میں رہتا ہے)۔ پس آیت کے دونوں حصوں کی ہم آہنگی کا اقتضاء یہ ہے کہ یہاں لام کو استحقاق یا انتفاع کے مفہوم میں لیا جائے تاکہ ایک ہی تقدیر کے تحت پوری آیت کی تاویل ہو سکے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا بلکہ لام میں تملیک کا مفہوم لیا گیا تو آخری چار اصناف کے ساتھ تملیکیت کا مفہوم جوڑنے کے لیے کلام کی وسعت اور اس کی بلاغت کو بالکل ذبح کر دینا پڑے گا جیسا کہ فی الواقع کیا بھی گیا ہے اور جس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس ادبی نکتہ کی طرف ابن منیر نے کشاف کے حاشیہ الانتصاف میں توجہ دلائی ہے:۔

فاما ان یکون التقدیر انما الصدقات مصروفۃ للفقرآء کقول مالک او مملوکۃ کقول الشافعی لکن الاول متعین لانہ تقدیر یکتفی بہ فی الحرفین۔ (الانتصاف حاشیہ کشاف ابن منیر)

"انما الصدقات للفقراء میں تقدیر کلام یا تو یہ ہوگی کہ صدقات فقراء کے لیے صرف کیے جائیں گے جیسا کہ امام مالک کہتے ہیں۔ یا یہ ہوگی کہ صدقات فقراء کی ملکیت ہیں جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے۔ لیکن یہاں پہلی تقدیر متعین ہو جاتی ہے کیونکہ یہ دونوں حرفوں (ل اور فی) کے ساتھ یکساں طور پر ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔"

تملیک کی بعض دوسری دلیلیں

اس لام کے علاوہ مجھے فقہ کی مشہور و متداول کتابوں میں تملیک کے رکن زکوٰۃ ہونے کی کوئی دلیل باوجود تلاش کے نہیں ملی اور اگر ملی بھی ہے تو اس کا تملیک کی دلیل

ہو تاکم ازکم اس عاجز پر کسی پہلو سے بھی واضح نہیں ہو سکا۔ تاہم چونکہ اسی طرح کی بعض مبہم چیزوں کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے اس وجہ سے میں ان پر بھی ایک تنقیدی نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے بدائع الصنائع کے حوالہ سے تملیک کی مندرجہ ذیل دلیل اپنے مضمون میں نقل فرمائی ہے۔

وقد امر اللہ تعالی الملاک بایتاء الزکوٰۃ بقولہ عزوجل واتوا الزکوٰۃ والایتاء ھو التملیک ولذا سمی اللہ تعالی الزکوٰۃ صدقۃ بقولہ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ والتصدق تملیک۔

"اللہ تعالی نے اپنے حکم واتوا الزکوٰۃ کے ذریعہ سے مالکین نصاب کو زکوٰۃ کا حکم دیا ہے اور ایتاء تملیک ہی ہے۔ اسی واسطے اللہ تعالی نے زکوٰۃ کا نام صدقہ رکھا ہے۔ ارشاد ہے انما الصدقات للفقراء اور تصدق بھی تملیک ہے"

دوسری جگہ ہے:-

واما رکنہ فھو التملیک لقولہ تعالی واٰتوا حقہ یوم حصادہ والایتاء ھو التملیک۔ (بدائع الصنائع۔ جلد ۲۔ ۴۵)

"رہا زکوٰۃ کا رکن تو وہ تملیک ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے واتوا حقہ یوم حصادہ اور اس کی کٹائی کے وقت اس کا حق دو۔ یہاں ایتاء سے مقصود بھی تملیک ہے"

تملیک کی تائید میں جن نصوص کا حوالہ دیا جاتا ہے وہ یہ ہیں۔

واما النص فقوله تعالیٰ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ آه وقوله عز

جل وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ والاضافة

بحرف اللام تقتضی الاختصاص بجهة الملك اذا كان المضاف

اليه من اهل الملك۔ (بدائع۔ جلد ۲۔ صفحہ ۴۰)

در، تملیک کے ثبوت میں نص تو اللہ تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء آه

(خیرات کا مال تو بس غریبوں کے لیے ہے)۔ اور دوسری آیت ہے وفی اموالہم

حق معلوم (اور ان کے مالوں میں سائل اور محروم کے لیے ایک متعین حق ہے)

حرف لام کے ذریعہ سے جب اضافت ہو تو وہ ملکیت کے پہلو سے اختصاص کو

چاہتی ہے بشرطیکہ مضاف الیہ اہل ملک میں سے ہو۔

بس یہی دلیلیں ہیں جو تملیک کی تائید میں فقہ کی مختلف کتابوں میں ادھر ادھر ذکر کی

کی گئی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ایتاء اور تصدق کے الفاظ کی حقیقت ہی تملیک ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ للفقراء اور السائل والمحروم میں جو لام ہے وہ اختصاص

ملک کا مقتضی ہے اگر مضاف الیہ اہل ملک میں سے ہو۔

جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے یہ گذارش ہے کہ اس میں تو شبہ نہیں کہ ایتاء

اور تصدق کے الفاظ میں بعض جگہ تملیک کا مفہوم بھی شامل ہو جاتا ہے لیکن اس میں بہت

کچھ دخل قرینہ اور سیاق وسباق کو ہوتا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ان الفاظ ہی کے

اندر تملیک کا مفہوم داخل ہو اور جب یہ بولے جائیں تو تملیک کا مفہوم ان کے اندر سے

آپ ہی آپ نکل آئے۔ اگر ایسا ہوتا تو بلا شبہ ان کو تملیک کے ثبوت میں بطور نص کے

پیش کیا جا سکتا تھا، لیکن یہ ایک بالکل واضح حقیقت ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ورنہ ہمیں
اتیناھم الکتاب (اور ہم نے ان کو کتاب دی، اور اتینا داؤد زبورا (اور ہم نے
داؤد کو زبور عطا کی) میں بھی تملیک کا مفہوم لینا پڑے گا حالانکہ ان میں اور اس طرح کے
بے شمار استعمالات میں تملیک کے مفہوم کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے۔ پس دیکھنا یہ ہے
کہ جہاں جہاں قرآن یا حدیث میں یہ الفاظ ادائے زکوٰۃ وخیرات کے لیے بولے گئے ہیں
وہاں بے تکلف تملیک کی طرف ذہن جاتا ہے یا نہیں ؟ میں نہایت ادب کے ساتھ
عرض کروں گا کہ قرآن میں جہاں کہیں بھی اتوالزکوٰۃ یا تصدقوا وغیرہ کے الفاظ آتے
ہیں وہاں متبادر مفہوم ان الفاظ کا صرف یہی ہے کہ زکوٰۃ دو اور صدقہ دو۔ سارا زور
صدقہ اور زکوٰۃ ادا کرنے پر ہے۔ اس سے بحث نہیں کہ یہ ادائگی تملیک فقیر کی شکل میں
ہو یا کسی اور شکل میں۔ یہ چیز اتوا اور تصدقوا کے الفاظ سے نہیں نکلتی۔ اگر اس کی
کوئی اور دلیل ہو تو اس پر غور کیا جا سکتا ہے، لیکن محض اتوا اور تصدقوا کے سہارے پر
تملیک کو ادائگی زکوٰۃ کا رکن نہیں قرار دیا جا سکتا۔

چند مثالیں میں قرآن سے پیش کرتا ہوں ان کو ملاحظہ فرمایئے:۔

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ۔

(توبہ - ۵)

"پس اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کی راہ
چھوڑ دو"

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ۔

(حج - ۴)

"جن کا حال یہ ہے کہ اگر ہم ملک میں ان کو اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے۔"

وَالَّذِيْنَ يُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا وَّقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ۔ (مومنون: ۶۰)

"اور جن کا حال یہ ہے کہ وہ جو کچھ خدا کی راہ میں دیتے ہیں اس کو خدا سے ڈرتے ہوئے دیتے ہیں۔"

یہ چند آیتیں ہم نے بغیر کسی انتخاب کے نقل کر دی ہیں۔ ان کو خالی الذہن ہو کر پڑھیے اور پھر غور کیجیے کہ ان میں سارا زور زکوٰۃ کے ادا کرنے کے مفہوم پر ہے یا تملیک فقیر کے وجوب پر؟ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ یہ بتانا چاہتا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائگی کے بعد ان سے تعرض نہ کیا جائے یا یہ بتانا چاہتا ہے کہ جب تک یہ تملیک فقیر نہ کر دیں ان کا پیچھا نہ چھوڑا جائے؟ اسی طرح تیسری آیت پر نگاہ ڈالیے، اس میں ایتاء کا لفظ موجود ہے لیکن اس سے مقصود ان لوگوں کی انفاق فی سبیل اللہ کی خصلت کا اظہار ہے یا اس بات کا اظہار کہ یہ لوگ اللہ سے ڈرتے ہوئے تملیک فقیر کیا کرتے ہیں؟[1]

اب آئیے دو آیتیں تصدق سے متعلق بھی ملاحظہ فرمائیے:-

فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ۔ (منافقون: ۱۰)

"پس میں صدقہ کرتا اور نیکوکاروں میں سے بنتا۔"

---

[1] یہ لفظ ... مگر قرآن میں تملیک اجتماعی کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ مثلاً

وَجَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا وَّاٰتٰىكُمْ مَّا لَمْ يُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ۔

اور تمہیں بادشاہ بنایا اور وہ کچھ تمہیں دیا جو دنیا والوں میں سے کسی گروہ کو بھی نہیں دیا۔ (مائدہ: ۲۰)

فرمایئے اس کا مطلب یہ ہے کہ میں مختلف طریقوں سے اللہ کی راہ میں اور غربا کی بہبود کے کاموں میں فیاضی کے ساتھ اپنا مال خرچ کرتا، یا یہ ہے کہ میں تملیک فقیر کیا کرتا؟

وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ ۔

(توبہ - ۷۵)

"ان میں سے وہ بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے یہ عہد کیا تھا کہ اگر اللہ نے ہم کو اپنے فضل سے نوازا تو ہم صدقہ کیا کریں گے۔"

فرمایئے کہ اس قول کے قائلین کے ذہن میں یہ مضمون تھا کہ اگر ہمیں مال ملا تو ہم تملیک فقیر کیا کریں گے۔ یا یہ مقصد تھا کہ اگر ہم کو مال ملا تو ہم اللہ کے راستے میں مختلف طریقوں سے خرچ کریں گے قطع نظر اس سے کہ تملیک ہو یا نہ ہو۔

ان مثالوں کے ذکر سے ہمارا مقصد محض اس حقیقت کو ظاہر کرنا ہے کہ ایتاء، یا تصدق کے الفاظ تملیک کے معنی یا مفہوم کے لیے ایسے قطعی نہیں ہیں کہ آپ ان کو تملیک کے ثبوت میں نص کی حیثیت سے پیش کریں۔ ان سے اصلی چیز جو ظاہر ہوتی ہے وہ دینا یا خرچ کرنا ہے۔ یہ دینا اور خرچ کرنا تملیک کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور بغیر اس کے بھی ہو سکتا ہے۔ تملیک پر اس قدر اصرار اور وہ بھی تملیک کی ایک خاص نوعیت پر، کہ اس کے بغیر زکوٰۃ ادا ہی نہ ہو سکے، یہاں تک کہ کوئی شخص زکوٰۃ کے پیسوں سے کسی غریب میت کے لیے کفن بھی نہ خرید سکے، کسی غریب مردہ کا قرض بھی ادا نہ کر سکے، میرے نزدیک ایک بالکل بے حقیقت بات ہے۔

دوسری دلیل میں بنائے استدلال تمام تر لام پر قائم ہے جس کی پوری حقیقت ہم واضح کر چکے ہیں۔ البتہ یہ پہلو اس میں نیا ہے کہ لام کو تملیک کے بجائے اختصاص

کے مفہوم میں لے کر اس سے اختصاص ملک کا مضمون نکالا گیا ہے اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اگر اضافت لام کے ذریعہ سے ہو اور مضاف الیہ اہل ملک میں سے ہو تو وہ اختصاص ملک پر دلیل ہے۔ میرے نزدیک یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے۔ ہم الفرس للراکب (گھوڑا سوار کے لیے ہے) اور المنبر الخطیب (منبر خطیب کے لیے ہے) بولتے ہیں۔ ان میں اضافت بھی لام کے ذریعہ سے ہے اور مضاف الیہ بھی دونوں جملوں میں اہل ملک میں سے ہیں لیکن ان سے کوئی شخص بھی اختصاص ملک نہیں سمجھتا بلکہ صرف ایک نوعیت کا اختصاص ہی سمجھتا ہے۔ پھر انما الصدقات للفقراء اور فی اموالھم حق للسائل والمحروم میں اختصاص ملک کا مضمون کہاں سے آجائے گا۔ بہرحال اگر اس استدلال کو تھوڑی دیر کے لیے صحیح بھی فرض کر لیا جائے تو اس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک استنباط کی ہوئی۔ اس کا یہ درجہ نہیں ہے کہ اس کو ایک رکن دین قرار دے دیا جائے اور جہاں اس کی کسی سے کوئی ادنیٰ قسم کی بھی خلاف ورزی صادر ہوئی تو اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ یہ فیصلہ کر دیا جائے کہ وہ ایک حکم شرعی کا منکر ہے۔

کیا ایک مقام کی زکوٰۃ دوسرے مقام پر صرف نہیں ہو سکتی؟

دوسری چیز جو مولانا ظفر احمد صاحب کے مضمون میں نہایت قابل غور اور اہل علم کے فکر و نظر کی محتاج ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک اسلامی حکومت میں زکوٰۃ کی تحصیل اور اس کی تقسیم کا معیاری طریقہ صرف یہ ہے کہ محصلین زکوٰۃ ہر جگہ کھیتوں، کھلیانوں اور چراگاہوں میں پھیل جائیں، زکوٰۃ وصول کریں اور وہیں غرباء میں تقسیم کر دیں۔ اور جب تک اس علاقہ میں غرباء و مستحقین موجود ہوں دوسری جگہ اس علاقہ کی زکوٰۃ منتقل نہ کی جائے۔
قطع نظر اس سے کہ موجودہ زمانہ کی حکومتیں جو محاصل کی تشخیص و تحصیل کے معاملہ

میں جدید نظریات کی معتقد ہیں، اور ہر کام کو منصوبہ بندی کے تحت کرنا پسند کرتی ہیں، اس چیز کو اپنا سکتی ہیں یا نہیں، اس میں دو نہایت واضح قباحتیں ایسی ہیں جن کو ایک عام آدمی بھی محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ایک تو یہ کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو علاقے زیادہ پست حال ہیں وہ برابر پست حال ہی رہیں، کم از کم زکوٰۃ کی مد سے ان کی اصلاح و ترقی میں کوئی قابلِ ذکر حصہ نہیں لیا جاسکتا، کیونکہ پست حال علاقوں میں قدرتی طور پر زکوٰۃ کی آمدنی بہت تھوڑی ہوگی اور دوسرے علاقوں کی زکوٰۃ ان علاقوں کی امداد کے لیے مشکل ہی سے کچھ منتقل کی جاسکے گی۔ دوسری یہ کہ کوئی حکومت کسی منصوبہ بندی کے تحت اپنی زکوٰۃ کی پوری آمدنی کسی ایسی دُور رس اور مفید اسکیم پر نہیں خرچ کرسکتی جس سے اس ملک کے پست حالوں اور غریبوں کو بحیثیت مجموعی کوئی مستقل فائدہ پہنچ سکے۔ حالانکہ موجودہ زمانہ منصوبہ بندی کا زمانہ ہے، منصوبہ بندی کے ذریعہ سے اگر کوئی حکومت چاہے تو دیکھتے دیکھتے اپنے ان ہی ذرائع سے کام لے کر جو منتشر طور پر استعمال ہونے کے سبب سے کوئی موثر نتیجہ پیدا نہیں کر رہے ہیں، اپنے ملک کے غریبوں کی کایا پلٹ دے سکتی ہے۔ ہم بات بات پر کہتے ہیں کہ اگر اسلام کا اقتصادی نظام ملک میں جاری ہوجائے تو غریبوں کے آسمان وزمین بدل جائیں گے۔ لیکن اگر غریبوں کے حصہ کی اصلی آمدنی کا بھی حشر ہوا کہ ہر تھانہ کی زکوٰۃ اسی تھانہ میں تقسیم ہوگئی تو اشتراکیت کا مقابلہ کرنا تو الگ رہا، شاید ہم زکوٰۃ کی آمدنی سے غریبوں کی بے شمار مشکلات میں سے کوئی ایک مشکل بھی حل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانہ میں حکومت کی پالیسی عموماً یہی رہی ہے کہ جس جگہ سے زکوٰۃ وصول کی جائے، اگر حقیقی ضرورت وہاں موجود ہو تو وہیں

خرچ بھی کردی جائے، وہاں سے مرکز کو منتقل نہ کی جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ ایک انتظامی معاملہ تھا جو محض وقت اور حالات کے تقاضے کے تحت عمل میں آیا تھا یا شریعت کا قانون ہی یہی ہے کہ ہر تھانہ بلکہ ہر بستی کی زکوٰۃ اسی تھانہ اور اسی بستی میں تقسیم کردی جایا کرے؟ نہایت واضح دلائل کی روشنی میں میرا رجحان یہ ہے کہ یہ محض ایک انتظامی معاملہ ہے۔ اسلامی حکومت اختیار رکھتی ہے کہ وہ چاہے تو ہر تھانہ اور ہر بستی کی زکوٰۃ اسی تھانہ یا بستی میں تقسیم کرا دے چاہے تو کسی خاص علاقہ میں (اگر اس علاقہ میں ایمرجنسی کی صورت پیدا ہوگئی ہو) پورے ملک کی زکوٰۃ اکٹھی کرکے خرچ کردے۔ اور اگر چاہے تو کسی مرکزی اسکیم کے تحت پورے ملک کی زکوٰۃ کنٹرول کرکے اس کو ملک کے غرباء کی کسی نفع بخش اسکیم میں لگا دے جس سے سب کو فائدہ پہنچے۔

اس کی ایک واضح دلیل تو یہ ہے کہ اگر مقصود انفرادی تقسیم ہی تھی تو زکوٰۃ کے معاملہ کو حکومت کے ہاتھ میں دینے کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔ حکومت کے ہاتھ میں تو ویسے ہی وہ معاملات جاتے ہیں جن کے اندر کوئی اجتماعی نوعیت کا تصرف پیش نظر ہو۔ اگر یہ چیز مقصود نہیں تھی تو اول تو بہتر یہی تھا کہ سرے سے یہ معاملہ حکومت کے ہاتھ میں دیا ہی نہ جاتا، اور اگر دیا بھی جاتا تو بس اس حد تک کہ اس کے عمال ہر جگہ صرف اس بات کی نگرانی کرتے رہتے کہ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ نکالیں اور غرباء میں تقسیم کردیا کریں۔ اگر لوگ اس میں سست پڑتے نظر آتے تو ان کو ترغیب یا ترہیب سے اس پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے۔

دوسری دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ محض انتظامی نوعیت کا نہ ہوتا بلکہ شریعت کا حکم ہی یہ ہوتا کہ ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل نہ ہو تو کم از کم صدر اول

میں تو اس کا امکان نہیں تھا کہ اس حکم کی خلاف ورزی کی جا سکتی۔ لیکن ہم صاف دیکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانہ میں مرکزی حکومت براہِ راست اپنی ہدایات کے تحت زکوٰۃ کو منتقل بھی کراتی ہے اور نہیں بھی کراتی ہے۔ کبھی اپنا حصہ کچھ مقرر کر لیتی ہے کبھی کچھ کر لیتی ہے۔ بلالحاظ اس کے کہ مقامی غرباء کی ضروریات پوری ہو چکی ہیں یا نہیں؟ جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں قانون کے تحت سارے اختیارات حکومت کو حاصل ہیں۔ وہ مختلف علاقوں کے حالات اور غرباء کے مصالح کے تحت اس میں ہر قسم کا تصرف کر سکتی ہے۔ ذیل میں ہم اہلِ علم کے غور کرنے کے لیے اپنے خیال کی تائید میں چند دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

جس زمانہ میں مدینہ میں مہاجرین کا مسئلہ اقتصادی نقطۂ نظر سے ایک پیچیدہ مسئلہ بنا ہوا تھا اس زمانہ میں اطرافِ مدینہ کی زکوٰۃ بڑے اہتمام کے ساتھ وصول کرا کے مدینہ منگوائی جاتی تھی تاکہ مہاجرین کی مشکلات حل کی جا سکیں۔ یہاں تک کہ ایک اعرابی نے آنحضرت صلعم سے وصولی زکوٰۃ کے سلسلہ میں عمّال کے رویہ کی سختی کی شکایت کی کہ صدقہ کی ایک بکری کی خاطر مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں قتل نہ کر دیا جاؤں۔ حضور نے اس کے جواب میں اس سختی کے لیے جو وجہ بیان فرمائی وہ یہ تھی کہ

لولا انہا تعطی فقراء المہاجرین ما اخذتہا۔ (نیل الاوطار جلد ۴ ص [illegible])

"اگر یہ چیز غریب مہاجرین کو نہ دینی ہوتی تو میں اس کو نہ لیتا"

جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حوالیٔ مدینہ کی زکوٰۃ وصول کرا کے مدینہ منگوانے کی اصلی وجہ یہی تھی کہ مدینہ میں بے سہارا مہاجرین کا مسئلہ حکومت کے لیے حل کرنا ضروری تھا۔ یہ وجہ نہ تھی کہ حوالیٔ مدینہ میں زکوٰۃ کے مستحقین موجود ہی نہ تھے۔

اسی مہاجرین کے مسئلہ کے سبب سے اہل یمن کے ساتھ زکوٰۃ کے معاملہ میں دو مختلف زمانوں میں دو مختلف پالیسیاں اختیار کی گئیں۔ جس زمانہ میں مہاجرین کا مسئلہ حکومت کے سامنے تھا اور غالباً کپڑوں کی ان کے لیے شدید ضرورت تھی، اس زمانہ میں یمن میں آنحضرت صلعم کے نمائندے حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے ان کے صدقات کی تمام اصناف و اجناس کے بدلے میں صرف نئے اور پرانے کپڑے وصول کیے اور وہ سارے کپڑے مہاجرین کے لیے مدینہ روانہ کر دیئے۔ اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقامی کم اہم ضروریات کے مقابل میں انھوں نے مہاجرین کی زیادہ اہم ضرورت کو مقدم رکھا۔ حضرت معاذؓ کے اعلان کے الفاظ ملاحظہ ہوں جس سے صاف وہ مفہوم نکلتا ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

ایتونی بکل خمیس ولبیس اخذہ منکم مکان الصدقة فانہ ارفق بکم وانفع للمہاجرین والانصار بالمدینة۔

(نیل الاوطار، جلد ۴، صفحہ ۱۹)

"تم میرے پاس ہر قسم کے نئے اور پرانے کپڑے لاؤ۔ میں صدقہ کے معاوضہ میں اس کو قبول کروں گا اس میں تمہیں آسانی ہو جائے گی اور مدینہ کے مہاجر اور انصار کا بھلا ہو جائے گا۔"

کون کہہ سکتا ہے کہ ان کپڑوں کے مدینہ بھیجنے کا سبب صرف یہ تھا کہ یمن میں اس کے مستحقین موجود نہیں تھے؟ مستحقین رہے ہوں لیکن مدینہ کے مستحقین کا معاملہ مختلف پہلوؤں سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا، اس وجہ سے ان کو مقامی مستحقین پر ترجیح دی گئی۔

لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب یہ مہاجرین کا مسئلہ بالکل حل ہو گیا تو اسی یمن کی زکوٰۃ کا صرف ایک تہائی حصہ انہی حضرت معاذؓ نے مدینہ بھیجا تو حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا کہ میں نے تمہیں ٹیکس وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، اس لیے بھیجا ہے کہ وہاں کے مالداروں سے وصول کرو اور وہیں کے غریبوں میں تقسیم کر دو۔ اور جب تک حضرت معاذؓ نے ان کو یہ اطمینان نہیں دلا دیا کہ یہاں زکوٰۃ کے مزید حق دار موجود نہیں ہیں اس وقت تک انہوں نے وہاں کی زکوٰۃ مدینہ بھیجنے کی اجازت نہیں دی۔

اسی طرح ایک سے زیادہ مثالیں اس بات کی موجود ہیں کہ مرکز نے کسی مقام کی زکوٰۃ میں اپنا ایک متعین حصہ مقرر کر دیا ہے اور اس بات کی کوئی تصریح نہیں کی ہے کہ مرکز کا حصہ صرف اس حالت میں مرکز کو بھیجا جائے جب کہ کوئی مقامی مستحق موجود نہ رہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ کے متعلق ابوعبید نے یہ روایت نقل کی ہے۔

قال لابن ابی ذباب وبعثه بعد عام الرمادة فقال اعقل عليهم عقالين فاقسم فيهم احدهما وائتنی بالآخر۔ (کتاب الاموال ص۵۳۶)

"عام الرمادہ کے قحط کے موقع پر حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ کی تحصیل کا کام روک دیا تھا۔ جب قحط دور ہو گیا تو انہوں نے ابوذباب کو تحصیل زکوٰۃ کے کام پر مقرر کیا اور ان کو یہ حکم دیا کہ لوگوں سے اکٹھے دو سالوں کی زکوٰۃ وصول کرو، آدھی ان میں تقسیم کر دو۔ آدھی میرے پاس بھیج دو۔"

اسی طرح ایک روایت حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے متعلق بھی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے اموالِ زکوٰۃ میں مرکز کا حصہ آدھا مقرر کیا۔ پھر دوسرے سال جب انہوں نے مرکز کے لیے ضرورت نہیں محسوس کی تو ہر جگہ کی زکوٰۃ مقامی طور پر ہی تقسیم کر دینے

کا حکم دے دیا۔

عن ابن جریج قال کتب عمر بن العزیز الی عمالہ ان ضعوا شطر الصدقۃ وابعثوا الیّ شطرھا قال ثم کتب فی العام المقبل ان ضعوھا کلھا۔ (کتاب الاموال ۔ صفحہ ۵۹۰)

"ابن جریج راوی ہیں کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اپنے تحصیلداروں کو لکھا کہ زکوٰۃ کی آدھی رقم مقامی ضروریات کے لیے رکھ چھوڑو اور آدھی میرے پاس بھیج دو۔ پھر دوسرے سال انھوں نے یہ حکم جاری کردیا کہ ساری کی ساری مقامی ضروریات ہی کے لیے رکھ چھوڑو۔"

مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات صاف نکلتی ہے کہ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کی تقسیم سے متعلق یہ تصور کچھ بہت صحیح نہیں ہے کہ ہر گاؤں اور ہر علاقہ کی زکوٰۃ وہیں وصول کر کے کھڑے کھڑے تقسیم کردی جایا کرے۔ بلکہ جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ معاملہ تمام تر حکومت کی صوابدید پر منحصر ہے۔ وہ چاہے تو مقامی طور پر تقسیم کرادے، چاہے تو اس میں مرکز کا کوئی متعین حصہ مقرر کردے۔ چاہے تو کسی اہم ضرورت کے پیش نظر کسی علاقہ کی پوری زکوٰۃ کسی دوسرے علاقہ کے غرباء کی امداد کے لیے اس علاقہ میں بھیج دے۔ اور اسی سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اگر چاہے تو پورے ملک کی زکوٰۃ مرکزی کنٹرول میں لے کر زکوٰۃ کے مذکورہ مصارف میں سے کسی ایک ہی مصرف پر صرف کرے یا ملک کے غرباء کی اجتماعی بہبود کی کسی خاص اسکیم پر صرف کرے۔

ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ آنحضرت صلعم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا ہے تو ان کو یہ ہدایت فرمائی کہ

تؤخذ ھا من اغنیاء ھم وضعھا فی فقرائھم۔

"ان کے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کرو اور ان کے غریبوں میں اس کو بانٹ دو۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ ہر جگہ کے مقامی مالداروں کی زکوٰۃ کے اصلی مستحق اسی مقام کے غربار ہیں۔ ہمارے نزدیک اس شبہ کی بنیاد کچھ قوی نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ خود حضرت معاذؓ نے بھی نبی صلعم کے ارشاد کا یہ مطلب نہیں سمجھا کہ ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ اس کا یہ مطلب سمجھتے تو یہ بات کس طرح ممکن تھی کہ وہ اس حکم کے بالکل خلاف اہل یمن کے سامنے یہ اعلان کرتے کہ

ائتونی بکل خمیس ولبیس اخذہ منکم مکان الصدقۃ فانہ ارفق بکم وانفع للمھاجرین والانصار بالمدینۃ۔

"ہر قسم کے نئے اور پرانے کپڑے میرے پاس لاؤ، میں صدقہ کی جگہ ان کو قبول کروں گا اس میں تمہیں بھی آسانی ہوگی اور مدینہ کے مہاجرین و انصار کا بھی بھلا ہوگا۔"

اب یا تو یہ ہو کہ عام پالیسی تو یہی رہی ہو کہ مقامی اغنیاء سے زکوٰۃ وصول کر کے وہیں مقامی غرباء میں تقسیم کر دی جایا کرے لیکن خاص مرکز کی ہدایت کے تحت مہاجرین کی ضرورت کے پیش نظر انہوں نے کسی سال اہل یمن سے مذکورہ بالا مطالبہ کیا ہو، یا یہ ہو کہ انہوں نے تؤخذ من اغنیاء ھم وترد علی فقرائھم کو اس کے وسیع معنی میں لیا ہو اور ایک انتظامی حکم کی حیثیت سے حالات اور مصالح کے تحت جب جیسا مناسب خیال کیا ہو اس پر عمل کیا ہو۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں سے جو شکل بھی فرض کی جائے یہ چیز بالکل صاف واضح ہے کہ یہ لازمی نہیں ہے کہ ہر جگہ کی زکوٰۃ وہیں تقسیم کی جایا کرے۔

پبلک اداروں کی حیثیت

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ زکوٰۃ کے وصول کرنے اور اس کے تقسیم کرنے کا فریضہ اصلاً ایک اسلامی حکومت ہی سے متعلق ہے۔ وہی جائز طور پر اس بات کی حقدار ہے کہ مالداروں سے اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے اور اس کے مصارف میں اس کو صرف کرے۔ لیکن اگر کسی جگہ کے مسلمان ایک صحیح اسلامی حکومت یا کم از کم جائز قسم کی اسلامی حکومت کی برکت سے محروم ہوں تو ان کے لیے صحیح طریقہ کیا ہے؟ کیا یہ کہ ان میں سے ہر شخص خود مستحقین کو تلاش کر کے ان میں اپنی زکوٰۃ تقسیم کر دے یا یہ کہ زکوٰۃ وصول کرنے اور تقسیم کرنے کے لیے انہیں اپنے اندر کوئی اجتماعی نظم پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، اور اس کے ذریعہ سے زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا ممکن حد تک کوئی مناسب بندوبست کرنا چاہیے؟ اس سوال کے جواب میں میرا رجحان یہ ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ دوسری ہی صورت صحیح ہے۔ میرے نزدیک اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) اسلام کا مزاج یہ ہے کہ اگر اس کے احکام میں سے کسی حکم کی بجا آوری اس کی اصلی معیاری شکل میں کسی مانع کے سبب سے ممکن نہ ہو تو وہ چاہتا ہے کہ اس حکم کی تعمیل کسی ایسی شکل میں کی جائے جو اصلی شکل سے ملتی جلتی یا کم از کم ذہنوں کے اندر اصلی شکل کی یاد محفوظ کرانے والی ہو تاکہ اصلی حالت کی طرف لوٹنے اور اس کو دوبارہ حاصل کرنے کا شوق دلوں کے اندر قائم رہے۔ چنانچہ جب وضو کرنا کسی مانع کے سبب سے ممکن نہیں ہوتا ہے تو اس کی جگہ پر تیمم کی ہدایت کی گئی ہے، اگر نماز اس کی اصلی صورت میں ادا کرنی ممکن نہ ہو تو اس سے قریب تر صورت پر اس کو ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ یہاں

تک کہ جنگ کے خطرناک ترین حالات کے اندر بھی اس کے لیے ایسی صورتیں تجویز کی گئی ہیں جس سے اس کی اصل صورت کا تصور ذہنوں میں باقی رہ سکے۔ یہی صورت حال دین کے دوسرے احکام کے اندر بھی ہے۔ اگر ان کو اس معیاری شکل میں ادا نہیں کیا جا سکتا ہے جو قرآن یا حدیث میں ان کے لیے تجویز کی گئی ہے تو حالات کے لحاظ سے اصل سے ممکن حد تک قریب تر شکل میں ان کو ادا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

اس کلیہ کو پیش نظر رکھ کر اگر زیر بحث سوال پر غور کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا کام دین میں اجتماعی طور پر مطلوب ہے اور اس کے انجام دینے کی اصلی مجاز اور حقدار درحقیقت ایک اسلامی حکومت ہی ہے، اس وجہ سے اس کی عدم موجودگی میں دین کے مزاج سے قریب تر بات یہی ہوگی کہ مسلمانوں کے اندر جس طرح کا نظام شرعی بھی موجود ہو اسی کو اس فرض کی انجام دہی کا ذریعہ بنایا جائے۔ اور اگر خدانخواستہ کسی قسم کی بھی کوئی اجتماعی تنظیم دینی باقی نہ رہ گئی ہو تو مسلمانوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اسی قسم کی کوئی تنظیم قائم کرنے کی کوشش کریں۔ حد یہ ہے کہ اگر کوئی ایک ہی تنظیم قائم نہ ہو سکے تو اصل سے قریب تر ہونے کے لیے یہ شکل بھی گوارا کی جا سکتی ہے کہ ایک سے زیادہ تنظیمیں ہوں جو اپنے اپنے حلقۂ اثر اور اپنے اپنے دائرہ اعتماد کے اندر اس فرض کو انجام دیں۔ اگرچہ ایک تنظیم کی جگہ کئی تنظیموں کا ہونا ایک انتشار کی صورت ہے لیکن اصل نصب العین سے ذہنوں کو وابستہ رکھنے کے لیے یہ اس کے مقابل میں کہیں بہتر ہے کہ سرے سے کوئی نظم ہی باقی نہ رہ جائے اور ایک کامل انتشار کی حالت طاری ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر کسی نوعیت کی بھی کوئی تنظیم باقی نہ رہ جائے یا

کسی تنظیم کے بھی، جو موجود ہو، استحقاق کو تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایک شخص پر اس کی زکوٰۃ کے ٹھکانے لگانے کی ذمہ داری ڈال دی جائے تو یہ چیز اغنیاء کے نقطۂ نظر سے بھی نہایت مضر ہوگی اور غرباء کے نقطۂ نظر سے بھی نہایت مہلک ہوگی۔ اول تو کسی محرک یا داعی کے نہ ہونے کے سبب سے بہت زیادہ امکان اسی بات کا ہے کہ جو مسلمان آج اپنے مالوں کی زکوٰۃ نکالتے ہیں وہ زکوٰۃ نکالنی ہی چھوڑ دیں۔ اور اگر نکالیں بھی تو ان کی سہل انگاریوں کی وجہ سے اس کا بڑا حصہ ضائع ہی ہو جائے۔ بازار میں ایک تنظیم کے زیر اہتمام فروخت ہونے کی صورت میں قربانی کی جس کھال کی قیمت تین چار روپے مل سکتی ہے، بہت ممکن ہے کہ انفرادی طور پر فروخت کرنے کی صورت میں محلہ کا قصاب اس کے آٹھ آنے پیسے بھی نہ دے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے کسی صریحی نقصان کو، جس میں زکوٰۃ دینے والے اور زکوٰۃ پانے والے دونوں شریک ہوں، اسلام کسی حالت میں بھی گوارا نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے زکوٰۃ پانے والوں اور زکوٰۃ دینے والوں دونوں کی مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ اگر اسلامی حکومت باقی نہیں رہی ہے تو جو بھی مذہبی ادارے مسلمانوں کے اندر موجود ہیں وہی ان کاموں کو حتی الامکان سنبھال لیں جو اجتماعی طور پر کرنے کے ہیں۔ جہاں تک دینے والوں کا تعلق ہے اگر وہ ان پر اعتماد کرتے ہیں تو یہ ادارے بلا اختلاف ان کے نمائندے اور وکیل ہیں۔ اور جہاں تک غرباء کا تعلق ہے، ایک ایسے ملک میں جہاں اسلامی حکومت موجود نہیں ہے، ان کی مثال ایسے یتامیٰ کی ہے جن کا کوئی جائز ولی موجود نہیں رہا ہے۔ اس وجہ سے جو ادارہ بھی ان کے حقوق ان تک پہنچانے اور ان کی خدمت کرنے کی ذمہ داری اٹھائے گا اس کو اس خاص دائرہ کے اندر کامل قسم کی نہ سہی لیکن ایک ناقص قسم کی ولایت تو

بہرحال حاصل ہو ہی جائے گی۔

پس یہ بات عقل کے بالکل مطابق اور اسلام کے مزاج کے بالکل موافق معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی حکومت کی عدم موجودگی کی صورت میں وہ پبلک ادارے مسلمانوں کی زکوٰتیں اکٹھی کر کے غرباء کے مصالح پر صرف کریں جن کو پبلک کا اعتماد حاصل ہو۔ کیونکہ یہ صورت اختیار نہ کرنے کی صورت میں جو انتشار رونما ہو گا وہ اغنیاء اور فقراء دونوں کے نقطۂ نظر سے نہایت درجہ نقصان رساں ہے۔ اسی مصلحت کو سامنے رکھ کر مولانا مفتی کفایت اللہ مرحوم نے انگریزی دَور میں مندرجہ ذیل فتویٰ دیا تھا جو میرے نزدیک نہایت گہری دینی مصلحت پر مبنی ہے۔ میں یہ فتویٰ ناظرین کی آگاہی کے لیے یہاں درج کرتا ہوں وہ فرماتے ہیں:۔

"زکوٰۃ و عشر وغیرہ فرائض مالیہ کا وجوب جن حکم شرعیہ اور مصالح بشریہ پر مبنی ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ ادائے زکوٰۃ و عشر اور مستحقین پر ان کی تقسیم میں تنظیم کا کامل لحاظ رکھا جائے اور ظاہر ہے کہ انفرادی تصرفات میں تنظیم مفقود ہوتی ہے۔

اس غلامی کے دور میں جو تفرق و تشتت کا دَور ہے امکانی صورت یہی نظر آتی ہے کہ اہلِ حل و عقد کی کوئی جماعت اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے"[1]

(محمد کفایت اللہ کان اللہ لہ)

مصارف زکوٰۃ

اگر مذکورہ تینوں باتیں صحیح مان لی جائیں، یعنی:۔

---

[1] کتاب العشر والزکوٰۃ۔ عبد الصمد رحمانی۔ ص ۔

ایک یہ کہ ادائیگی زکوٰۃ کے لیے تملیک کوئی ضروری شرط نہیں ہے۔ اس کے حق میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ جو لوگ تملیک کے رکن یا شرط ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں جو کچھ پیش کرتے ہیں اس کی حیثیت ایک استنباط سے زیادہ نہیں ہے۔ اور محض ایک استنباط اس بات کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس کی بنا پر تملیک کو زکوٰۃ کا رکن قرار دیا جائے۔

دوسری یہ کہ ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔ ایک اسلامی حکومت اس بات کی پوری طرح مجاز ہے کہ وہ چاہے تو ہر جگہ کی زکوٰۃ وہیں کے مقامی غربا پر صرف کر دے، چاہے تو کسی خاص علاقہ کی زیادہ شدید ضرورت کی بنا پر وہاں منتقل کر دے، چاہے تو ہر علاقہ کی زکوٰۃ میں سے مرکز کا ایک حصہ متعین کر دے اور اس کو خاص اپنے اہتمام میں صرف کرے۔ اور اگر چاہے تو پورے ملک کی زکوٰۃ اپنے اہتمام میں لے کر غربا کی بہبود کی کسی خاص اسکیم پر خرچ کرے۔

تیسری یہ کہ ایک اسلامی حکومت کی عدم موجودگی کی حالت میں مسلمانوں کے لیے صحیح صورت زکوٰۃ کے جمع کرنے اور خرچ کرنے کی یہ ہے کہ وہ اپنے اندر اس کے لیے کوئی اجتماعی نظم قائم کرنے کی کوشش کریں۔ اگر اس طرح کا کوئی ایک ہی اجتماعی نظم قائم نہ ہو سکے تو پھر ادنیٰ درجہ میں ان کے لیے اسلام کے مزاج سے اور اس پالیسی سے جو اس نے زکوٰۃ کے جمع و تقسیم کے بارہ میں پسند کی ہے قریب یہ بات ہے کہ ان کے مختلف طبقات اور جماعتیں جن اسلامی ادارات پر اعتماد کرتے ہیں انہی کو وہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا ذریعہ بنائیں تاکہ ممکن حد تک زکوٰۃ کی افادیت اور غربا کی بہبود کو ملحوظ رکھا جا سکے۔ غربائے مسلمین کی حقیقی ولی ــــ اسلامی حکومت ــــ کی عدم موجودگی میں انہی ادارات کو ان کی

ولایت حاصل ہے۔ اور انہی کو یہ حق ہے کہ جب تک کوئی بہتر نظم وجود میں نہ آجائے یہ غرباء کے لیے زکوٰتیں جمع کریں اور اسے غرباء کے مصالح میں صرف کریں۔

اگر یہ تینوں باتیں اہل علم اور اہل دین کو اپیل کرتی ہیں اور ان کے حق میں جو دلیلیں اوپر بیان ہوتی ہیں وہ کچھ جاندار اور وزنی معلوم ہوتی ہیں تو پھر زکوٰۃ کے مصارف پر ایک وسیع زاویۂ نگاہ سے غور کرنا پڑے گا اور میں چاہتا ہوں کہ اپنا نقطۂ نظر یہاں اہل علم کے سامنے رکھ دوں تاکہ وہ اس پر غور کر سکیں۔ قرآن مجید میں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے زکوٰۃ کے مصارف کی تعیین سورۂ توبہ کی اس آیت سے ہوتی ہے

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ۔ (توبہ: ۶۰)۔

میں اسی آیت کے مختلف اجزا کی وضاحت کروں گا۔

۱۔ فقراء اور مساکین

زکوٰۃ کا سب سے پہلا مصرف فقراء اور مساکین کو بتایا گیا ہے۔ یہ ذکر میں تقدیم اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان کا حق مقدم ہے۔ یہ دونوں لفظ جب الگ الگ استعمال ہوتے ہیں تو بسا اوقات ایک دوسرے کے ہم معنی کی حیثیت سے استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن جب ایک ساتھ آتے ہیں تو استعمالات سے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں ایک لطیف قسم کا فرق ہوتا ہے۔ فقیر سے وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو کمانے، ہاتھ پاؤں مارنے، زندگی کے لیے جدوجہد کرنے کا دم داعیہ تو رکھتے ہیں لیکن مالی احتیاج ان کے راستہ میں رکاوٹ بنی ہوتی ہے۔ اور مسکین سے وہ طبقہ مراد ہوتا ہے جو

مسلسل غربت اور احتیاج کا شکار رہنے کے سبب سے جدوجہد کرنے اور مشکلات پر قابو پانے کا حوصلہ بھی کھو بیٹھتا ہے اور اس کے اوپر دل شکستگی اور مسکنت طاری ہو جاتی ہے۔ زکوٰۃ کا اوّلین مصرف یہ ہے کہ سوسائٹی کے ان دونوں طبقات کو اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

اس اُٹھانے میں جس طرح یہ بات شامل ہوگی کہ ان کی جسمانی ضروریات ـــــ کھانا، کپڑا، اور مسکن ـــــ فراہم کی جائیں، اسی طرح ان کی عقلی اور اخلاقی ترقی کے لیے یہ بھی ضروری ہوگا کہ ان کی تعلیم و تربیت، کا بندوبست کیا جائے۔ جس طرح یہ لازمی ہے کہ ان کی وقتی احتیاج رفع کی جائے اسی طرح یہ بھی ثانیاً ضروری ہے کہ ان کو مفلسی اور بدحالی کی دلدل سے نکالنے کی مستقل تدبیریں اختیار کی جائیں تاکہ وہ اپنی ذاتی جدوجہد اور اپنی ذاتی صلاحیتوں کے بل بوتے پر سوسائٹی کے اندر باعزت زندگی بسر کر سکیں اور مستقلاً دوسروں پر بار بنے رہنے کے بجائے دوسروں کے بوجھ اٹھانے کے قابل ہو سکیں۔ ان مقاصد کے پیشِ نظر زکوٰۃ کی مد سے ان کے لیے روٹی، کپڑا اور مکان بھی مہیا کیا جا سکتا ہے، ان کے لیے تعلیمی اور تربیتی ادارے بھی کھولے جا سکتے ہیں، ان کے لیے دار المطالعے اور کتب خانے بھی قائم ہو سکتے ہیں، ایسے صنعتی ادارے بھی ان کے لیے جاری کیے جا سکتے ہیں جن میں ان کے بچے مختلف قسم کی صنعتیں سیکھ کر مستقبل میں اپنے اوپر اعتماد کرنے کے قابل بن سکیں۔ اسی طرح ان کے علاج کے لیے ایسے شفا خانے بھی کھولے جا سکتے ہیں جہاں بوقتِ ضرورت ان کو مفت دوا حاصل ہو سکے۔ جہاں ان کی عورتوں کو ولادت کے موقع پر مفت طبی امداد حاصل ہو سکے۔ علیٰ ہذا القیاس ان کے مردوں کی تجہیز و تکفین کا انتظام بھی کیا جا سکتا ہے اور اُن کے زندوں اور مُردوں کے قرضے بھی

ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض صورتوں میں تملیک ہو گی بعض صورتوں میں نہیں ہو گی۔ لیکن زکوٰۃ کا نفع ہر صورت میں اصلاً غرباء ہی کو پہنچے گا، یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجتماعی تملیک بہرحال غرباء ہی کی ہو گی۔ اور اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ اگر استدلال کی بنیاد ایتار کے لفظ پر ہے تو یہ لفظ اجتماعی تملیک کے لیے قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے۔

۲۔ عاملینِ زکوٰۃ

زکوٰۃ کا دوسرا مصرف زکوٰۃ کے عاملین ہیں۔ اگرچہ یہ زکوٰۃ کے مستحق تبعاً اور ضمناً ہیں۔ اصلاً نہیں ہیں، لیکن زکوٰۃ کی تحصیل و وصول میں چونکہ ان کو ایک ناگزیر عامل کی حیثیت حاصل ہے اس وجہ سے ان کا ذکر دوسرے ہی نمبر پر آگیا ہے۔ عاملین سے مراد زکوٰۃ کے وصول کرنے والے کارکن ہیں۔ اس لفظ کے اندر تحصیلدار سے لے کر اس کے پٹواری اور سپاہی تک سب شامل ہیں۔

قال ابن عباس ویدخل فی العامل، الساعی والکاتب والقاسم والحاشر الذی یجمع الاموال وحافظ المال و العریف[۱]

"عامل کے لفظ کے اندر تحصیلدار، منشی تقسیم کرنے والا، مال اکٹھا کرنے والا، خزانچی اور مکھیا سب شامل ہیں۔"

احادیث اور تاریخ کے مطالعے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام کمیشن اور اجرت

---

[۱] نیل الاوطار، جلد ۴، صفحہ ۱۸۰

پر بھی لیا جاتا رہا ہے اور اس غرض کے لیے وصولی زکوٰۃ کے موسم میں خاص طور پر کارکن بھی بھرتی کیے جاتے رہے ہیں، لیکن یہ موقع ان تفصیلات میں جانے کا نہیں ہے۔ یہاں جو کچھ سامنے لانا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک اسلامی حکومت میں زکوٰۃ کی تحصیل اور اس کے اہتمام و انتظام پر جو عملہ مقرر ہوگا اس کے چھوٹے اور بڑے سارے کارکنوں کی تنخواہیں اس سے دی جا سکتی ہیں۔ اس کے آمد و خرچ کے ریکارڈ رکھنے کے لیے جو دفاتر قائم ہوں گے ان پر بھی اسی مد سے لازماً خرچ ہوگا۔ اور جب عاملین علیہا کے معاوضے اور ان کے دفاتر کے خرچ اس مد سے پورے کیے جا سکتے ہیں تو "عمل علیہا" پر یعنی حمل و نقل، فراہمی اور حفاظت وغیرہ پر، نیز اس سلسلہ کے پروپیگنڈے پر جو کچھ خرچ ہوگا آخر وہ کیوں نہیں اس مد سے پورا کیا جا سکتا؟

ایک اسلامی حکومت کی عدم موجودگی کی صورت میں اگر اسلامی اداروں کو زکوٰۃ کی وصولی اور اس کے صرف کا حق حاصل ہے، اور اس عاجز کے نزدیک ان کو یہ حق حاصل ہے، جیسا کہ دلائل کے ساتھ اوپر عرض کیا گیا، تو لازماً یہ حق بھی ان کے لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ زکوٰۃ کے مال اکٹھے کرنے، ان کے حساب کتاب رکھنے، ان کے لانے اور لے جانے، ان کے محفوظ کرنے اور محفوظ رکھنے، ان کے مصارف میں ان کے صرف کرنے پر، نیز اس مقصد کے لیے دعوت و تبلیغ پر جو کچھ وہ خرچ کریں گے وہ سب اس مد سے دیا جا سکتا ہے۔

۴۔ مؤلفۃ القلوب

زکوٰۃ کا تیسرا مصرف مؤلفۃ القلوب ہیں۔ ابن کثیر نے مؤلفۃ القلوب کی مندرجہ ذیل قسمیں گنائی ہیں:

(۱) ایسے غیر مسلم لیڈر اور سردار جن کو اسلام کی طرف مائل کرنا مقصود ہو۔

(۲) ایسے بااثر نومسلم جن کے اسلام سے پھر جانے کا اندیشہ ہو اور جن کا ارتداد اسلام اور مسلمانوں کے لیے مضر ہو سکتا ہو۔

(۳) ایسے بااثر لیڈر جن کی تالیفِ قلب ان کے ہم چشموں کو اسلام کی طرف مائل کرنے میں مددگار ہو سکتی ہو۔

(۴) ایسے سردار جو اپنے علاقہ میں اسلامی حکومت کو مالیہ کی وصولی میں مدد دیں اور سرحدی علاقوں کو دشمن کے خطرات سے محفوظ رکھنے میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں[1]۔

ایسے نومسلم یا غیر مسلم سردار جن کو اسلام کے حق میں ہموار کرنے یا جن کو اسلام پر ثابت قدم رکھنے کے لیے صدرِ اوّل میں اسلامی بیت المال سے بھاری رقمیں دی گئی ہیں، ابن جوزی کے بیان کے مطابق تقریباً پچاس ہیں۔ جن میں سے چند ایک کے نام امام شوکانی نے نیل الاوطار میں بھی گنائے ہیں جن کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سو سو اونٹ دلوائے۔ ہم یہ نام یہاں نقل کرتے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ کس کس طرح کے سرداران قبائل اور بااثر اشخاص مؤلفۃ القلوب کے زمرہ میں شامل رہے ہیں اور زکوٰۃ کی مد سے عطیے پانے کے مستحق قرار دیئے گئے ہیں۔

صاحب نیل الاوطار نے جن ناموں کا حوالہ دیا ہے وہ یہ ہیں:۔

ابوسفیان بن حرب، صفوان بن امیہ، عُیینہ بن حصن، اقرع بن حابس، عباس بن مرداس، علقمہ بن علاثہ۔

---

[1] دیکھو تفسیر ابن کثیر جلد ۲۔ صفحہ ۳۶۵ تفسیر آیہ انما الصدقات للفقراء آلایہ۔

ابن کثیر نے زید الخیر کا نام بھی اس فہرست میں شامل کیا ہے۔ جو لوگ اس دور کی تاریخ سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان میں سے بیشتر وہ لوگ ہیں جو اسلام کی تاثیر سے نہیں بلکہ اسلام کی قوت سے مرعوب ہو کر اس کے مطیع ہوئے تھے۔ بلکہ ان میں سے صفوان بن امیہ کو تو کفر پر باقی رہتے ہوئے حضور نے بڑے بڑے عطیے دیئے، یہاں تک کہ خود ان کا اپنا بیان یہ ہے کہ حنین کے موقع پر حضور نے مجھے دیا اور اس وقت میرے نزدیک آپ سے زیادہ کوئی دوسرا مبغوض نہ تھا، لیکن آپ برابر دیتے رہے یہاں تک کہ پھر آپ سے زیادہ میرے نزدیک کوئی دوسرا محبوب نہ رہا۔

مذکورہ ناموں اور مذکورہ مقاصد پر ایک نظر ڈال کر ہر شخص خود اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ خرچ ایک خالص پولیٹیکل خرچ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو جو سیاسی اہمیت اور پولیٹیکل اثر و اقتدار رکھتے ہیں، اسلام اور اسلامی حکومت کے حق میں ہموار کیا جائے اور اگر وہ اسلام کے اندر کسی نوعیت سے بھی داخل ہو چکے ہیں تو ان کو اسلام پر مضبوط کیا جائے۔

احناف کے نزدیک اسلام کے غلبہ و اقتدار کے نمایاں ہو جانے کے بعد یہ مد ساقط ہو گئی۔ لیکن یہ بات کئی پہلوؤں سے کمزور معلوم ہوتی ہے۔

اور تو جس واقعہ سے وہ اس کے سقوط پر استدلال کرتے ہیں اس سے زیادہ سے زیادہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ایک خاص علاقہ کے سرداروں کو غلبۂ اسلام کے بعد ان رعایتوں سے محروم کر دیا جو انہیں بغرض تالیف قلوب حاصل تھیں۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی علاقہ میں اسلامی حکومت اتنی مضبوط ہو چکی ہے کہ اسے اس طرح کے کسی پولیٹیکل خرچ کے سہارا لینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے

تو وہ اس کو خواہ مخواہ کیوں جاری رکھے گی ؟ لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں ہیں کہ اب کہیں بھی اس کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے یا کبھی بھی اس کی ضرورت نہیں پیش آسکتی ہے۔

دوم یہ کہ اگر یہ مد اس لیے ساقط قرار دی گئی تھی کہ اس وقت اسلام کو پورا غلبہ حاصل ہو گیا تھا تو اب اس زوال اور مسلمان حکومتوں کے اس ضعف کے دور میں اس کو از سر نو بحال ہو جانا چاہیے کیونکہ اس دور میں تو شاید ہی کوئی مسلمان حکومت ایسی ہو جو اپنے حق میں دوسروں کو رام کرنے اور خود اپنوں کو اپنے حق میں ہموار رکھنے کی ضرورت سے بالکل مستغنی ہو۔

سوم یہ کہ کوئی حکومت خواہ کتنی ہی طاقتور کیوں نہ ہو جائے۔ لیکن وہ اس قسم کے پولیٹیکل خرچ سے کبھی مستغنی نہیں ہو سکتی۔ امریکہ اور روس جیسی حکومتیں بھی آج اس بات کی محتاج ہیں کہ دوسروں کو لینے اور اپنے نصب العین کے حق میں ہموار رکھنے کے لیے لاکھوں روپے خرچ کریں۔ پھر آج اگر ایک صحیح قسم کی اسلامی حکومت قائم ہو تو کس طرح اس چیز سے مستغنی رہ سکے گی۔ البتہ اگر فرق ہو گا تو یہ فرق ہو گا کہ اسلامی حکومت یہ سب کچھ دین حق اور کلمۂ حق کی سربلندی کے لیے کرے گی اور یہ حکومتیں یہ سب کچھ کلمۂ کفر کی سربلندی کے لیے کرتی ہیں۔

چنانچہ دوسرے علماء اور ائمہ یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔

ابو عبید کتاب الاموال میں حنفیہ کے نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے:۔

واما ما قال الحسن وابن شهاب فعلی ان الامر ماض ابدا وهذا هو القول عندی لان الآية محكمة لا نعلم لها ناسخا من كتاب ولا سنة فاذا كان قوم هذا حالهم لا رغبة لهم

فی الاسلام الا القلیل وکان فی ردتہم ومحاربتہم ضرر علی الاسلام لما عندھم من العز والمنعۃ، فرای الامام ان یرضخ لہم من الصدقۃ فعل ذالک لخلال ثلاث: احداھن الاخذ بالکتاب والسنۃ والثانیۃ البقیا علی المسلمین، والثالثۃ انہ لیس بیأیس منہم ان تمادی بہم الاسلام ان یفقھوہ وتحسن فیہم رغبتہم۔ (کتاب الاموال۔ ص۶۰۶)

"اور یہ جو حسن اور ابن شہاب نے کہا ہے تو انہوں نے پیش نظر رکھ کر کہا ہے کہ یہ حکم ہمیشہ باقی رہے گا۔ اور یہی قول ہمارا بھی ہے۔ کیونکہ یہ آیت محکم ہے۔ قرآن یا سنت سے اس کے منسوخ ہونے کا کوئی ثبوت ہمارے علم میں نہیں ہے۔ جب ایسے لوگ موجود ہوں جن کا اسلام کی طرف میلان صرف مال کے لیے ہو اور ان کے ارتداد یا ان سے جنگ کی صورت میں بھی ان کی طاقت و قوت کے سبب سے اسلام کے لیے خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اگر اسلامی حکومت صدقہ کی مد سے ان کی دل جوئی کرے تو تین وجوہ سے وہ ایسا کر سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ ایسا کر کے کتاب و سنت کے ایک حکم کی تعمیل کرے گی، دوسری یہ کہ اس میں مسلمانوں کی ہمدردی ہے، تیسری یہ کہ وہ یہ توقع کر سکتی ہے کہ اگر ان لوگوں کو کچھ عرصہ اسی طرح اسلام پر قائم رکھا جا سکا تو کیا عجب وہ اسلام کو سمجھنے لگ جائیں اور دل سے اس کو قبول کر لیں۔"

یہی نقطۂ نظر صاحب نیل الاوطار کا بھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

والظاھر جواز التالیف عند الحاجۃ الیہ۔ فاذا کان فی زمن

الامام قوم لا يطيعونه الا للدنيا ولا يقدر على ادخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب فله ان يتألفهم ولا يكون لفشو الاسلام تاثير لانه لم ينفع فى خصوص هذه الواقعة ۔

(نیل الاوطار ۔ جلد۴ ۔ ص۱۶۱)

"اور ظاہر بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر ضرورت داعی ہو تو مال کے ذریعہ سے پرچانا جائز ہے ۔ اگر حکومت اسلامی کو ایسے لوگوں سے سابقہ ہو جو مال کے بغیر اطاعت کرنے پر راضی نہ ہوں اور جبر و زور کے ذریعہ سے ان کو زیر اطاعت لانے کی قدرت نہ ہو تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ مال کے ذریعہ سے ان کی تالیف قلب کرے ۔ اور اسلام کے غلبہ کا اس امر پر کوئی اثر نہیں پڑسکتا کیونکہ مذکورہ صورت میں تو صاف واضح ہے کہ وہ کچھ موثر ثابت نہیں ہوا۔"

یہی رائے علامہ ابن حزم نے محلّی میں ظاہر کی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :۔

وادعى قوم ان سهم المولفة قلوبهم قد سقط ۔ قال ابو محمد وهذا باطل، بل هم اليوم اكثر ما كانوا وانما يسقطون هم والعاملون اذا تولى المرء قسمة صدقة نفسه لانه ليس هناك عاملون عليها، وامر المولفة الى الامام لا الى غيره ۔

(المحلّی ۔ جلد۶ ۔ صفحہ ۱۴۵)

"اور ایک گروہ کا دعویٰ یہ ہے کہ مولفۃ القلوب کی مد ساقط ہو چکی ہے ۔ اور ابو محمد (ابن حزم) کا کہنا یہ ہے کہ آج وہ پہلے سے بھی کہیں زیادہ موجود ہیں ۔ مولفۃ القلوب اور عاملین کی مدیں تو اس وقت ساقط ہوں گی جب ہر شخص اپنے

اپنے صدقہ و زکوٰۃ کی تقسیم کی ذمہ داری خود سنبھال لے۔ کیونکہ اس صورت میں عاملین سرے سے ہوں گے ہی نہیں اور مؤلفۃ القلوب کا معاملہ تمام تر اسلامی حکومت سے تعلق ہے، افراد سے اس کا تعلق ہی نہیں ہے۔"

ان اقوال سے صاف ظاہر ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی مد جس طرح پہلے ضروری تھی اسی طرح اب بھی ضروری ہے اور اس مد پر زکوٰۃ کی مد سے خرچ کیا جا سکتا ہے۔

البتہ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس طرح ایک اسلامی حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ صدقات اور زکوٰۃ کی آمدنی سے اس خالص پولیٹیکل مقصد پر خرچ کرے اسلامی حکومت کی عدم موجودگی میں دینی اداروں کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس مقصد کے لیے اس کو صرف کریں؟ اس بارہ میں میرا رجحان یہ ہے کہ یہ ایک پولیٹیکل خرچ ہے جس کی ذمہ داریوں سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہونا ایک حکومت ہی کے لیے ممکن ہے۔ اس وجہ سے پبلک اداروں اور انجمنوں کو اپنے تصرفات اسی حد تک محدود رکھنے چاہئیں جس حد تک محدود رکھنے کا انہوں نے اظہار و اعلان کیا ہے اور جس دائرہ کے اندر خرچ کرنے کے لیے زکوٰۃ ادا کرنے والوں نے ان پر اعتماد کیا ہے۔ صرف بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً اگر کسی جگہ کے مسلمان بالکل کفر اور اہل کفر کے زیر اثر آ گئے ہوں اور وہ محسوس کرتے ہوں کہ مال خرچ کر کے بعض مسلمانوں کو کفر کے لیے استعمال ہونے سے بچایا جا سکتا ہے یا اس کے ذریعہ سے مخالفین کو اسلام اور مسلمانوں کی بیخ کنی سے روکا جا سکتا ہے تو اس مقصد کے لیے زکوٰۃ کے مال میں سے بھی وہ خرچ کر سکتے ہیں۔

۴۔ فی الرقاب

فی الرقاب سے مطلب یہ ہے کہ غلاموں کے آزاد کرنے پر بھی زکوٰۃ کی مد سے خرچ کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اب غلامی کا مسئلہ ختم ہو چکا ہے لیکن قرآن کے نزول کے وقت یہ مسئلہ موجود تھا اس وجہ سے ایک اہم انسانی خدمت کے پہلو سے ان کی اعانت اور ان کی آزادی کو بھی زکوٰۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف قرار دیا گیا۔

اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ اس سے مراد ہر طرح کے غلام ہیں یا صرف وہ غلام مراد ہیں جو اپنے آقاؤں سے ایک متعینہ رقم کی ادائگی کی شرط پر اپنی آزادی کا اقرار حاصل کر لیتے ہیں، جن کو اصطلاح میں مکاتب کہتے ہیں۔ احناف اور شوافع کے نزدیک اس سے صرف مکاتب مراد ہیں۔ لیکن ابن عباس، حسن بصری، امام مالک، امام احمد بن حنبل، ابوثور، ابوعبید اور امام بخاری وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں قسم کے غلاموں کے لیے عام ہے۔ ان کے نزدیک صدقات کی رقم سے ایک غلام کو خرید کر آزاد کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ مکاتب کی اعانت کے مقابل میں اولیٰ و افضل ہے[1] لیکن احناف اور شوافع کے نزدیک صدقات کی مد سے مکاتب کی اعانت تو کی جا سکتی ہے لیکن کسی غلام کو مستقلاً خرید کر آزاد نہیں کیا جا سکتا۔

مجھے اس معاملہ میں امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا مذہب زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ اول تو اس سبب سے کہ اس بحث میں سارا مدار سخن حرف لام پر ہے، تھوڑی دیر کے لیے مان لیجیے کہ وہ تملیک ہی کے مفہوم کے لیے خاص ہے لیکن سوال یہ ہے

---

[1] نیل الاوطار، جلد ۴، صفحہ ۱۷۸۔

کہ الرقاب پر وہ کہاں داخل ہے۔ یہاں سے تو اب فی کا دخل شروع ہو جاتا ہے اور اس کے بعد جتنے مصارف بیان ہوئے ہیں سب فی ہی کے تحت ہیں۔ فی کے متعلق یہ دعویٰ کوئی بھی نہیں کر سکتا کہ اس کے اندر بھی تملیک کے مفہوم کا کوئی شائبہ پایا جاتا ہے۔ اس کے اندر تو جیسا کہ اوپر گزرا مصلحت، مفاد اور بہبود کا مفہوم پایا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ زکوٰۃ غلاموں کی بہبود اور ان کو آزاد کرنے کے لیے صرف کی جا سکتی ہے قطع نظر اس سے کہ تملیک پائی جائے یا نہیں۔ ثانیاً یہ کہ ہم مانے لیتے ہیں کہ تملیک کا مفہوم فی کے اندر بھی گھسا ہوا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ہم ایک غلام کو اس کے مالک سے خرید کر آزاد کر دیتے ہیں تو اس میں تملیک کیوں نہیں پائی جاتی؟ اگر ایک مسکین کو زکوٰۃ کے پیسوں سے روٹی خرید کر دے دیں تو اس صورت میں تملیک پائی جائے گی یا نہیں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کو ہم اس کی آزادی خرید کر اس کے حوالے کر دیتے ہیں تو آخر تملیک کیوں نہیں پائی گئی؟ یہ ہم نے اس مفروضہ پر عرض کیا ہے کہ تملیک کا مفہوم فی کے اندر بھی لے لیا جائے۔ لیکن ہمارے نزدیک، جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ صحیح نہیں ہے۔ فی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ صدقات و زکوٰۃ غلاموں کی بہبود اور ان کی آزادی کی مہم میں صرف کیے جا سکتے ہیں۔ اگر کوئی مکاتب اپنی مکاتبت کی رقم ادا کرنے کے لیے اعانت کا طالب ہے تو آپ اس کو بھی دے سکتے ہیں اور اگر آپ خود کسی غلام کو خرید کر اس کو آزاد کرنا چاہیں تو یہ بھی بے تکلف کر سکتے ہیں۔ بلکہ اگر خدانخواستہ کسی جنگ کے نتیجہ کے طور پر دنیا میں پھر غلامی کا مسئلہ پیدا ہو جائے اور خدمتِ انسانیت کے نصب العین کو سامنے رکھ کر ایسی انجمنیں قائم ہوں جو ان غلاموں کی آزادی اور ان کی سود و بہبود کے لیے وسیع پیمانہ پر تحریک چلائیں تو

اس تحریک پر بھی صدقات وزکوٰۃ کی رقم خرچ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہیے۔

ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ چونکہ مستقلاً کسی غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں اس کا حق ولا اس کے آزاد کرنے والے کو حاصل ہوگا اور یہ خود اپنی زکوٰۃ سے ایک قسم کے انتفاع کی شکل ہوئی اس وجہ سے اس کو ناجائز ہونا چاہیے۔ لیکن میرے نزدیک یہ شبہ کچھ وزنی نہیں ہے۔ اول تو یہ اعتراض اس صورت میں سرے سے وارد ہی نہیں ہوتا جب کہ کوئی اسلامی حکومت یا پبلک ادارہ زکوٰۃ کے فنڈ سے کسی غلام کو خرید کر آزاد کرے کیونکہ اس صورت میں اس آزاد کردہ غلام کا ولا عام مسلمانوں کو حاصل ہوگا جو شخصی انتفاع کے ہر شائبہ سے پاک ہے۔ ثانیاً زکوٰۃ یا اس طرح کی کسی چیز سے صرف وہ شخصی انتفاع ناجائز ہے جس کو پیش نظر رکھ کر ہی زکوٰۃ دی جائے، یا وہ کام کیا جائے۔ لیکن اگر یہ صورت نہ ہو بلکہ زکوٰۃ تو دی جائے اس کے اصل مقصد کو سامنے رکھ کر، لیکن اس کے نتیجہ میں زکوٰۃ دینے والے کو کوئی ضمنی فائدہ بھی حاصل ہو جائے تو اس کے سبب سے اس کا یہ کام ناجائز نہیں ہوگا۔ اگر ایک شخص حج اس لیے کرتا ہے کہ وہ عرب کی سیاحت کرنا چاہتا ہے تو اس کا حج بلاشبہ نہیں ہوگا لیکن اگر وہ حج، حج کے ارادہ سے کرتا ہے اور اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر اسے حجاز کی سیاحت کا بھی موقع مل جاتا ہے تو آخر اس سے اس کا حج کیوں باطل ہو جائے گا؟

۵۔ غارمین

زکوٰۃ وصدقات کا مال غارمین کی امداد میں بھی خرچ کیا جا سکتا ہے۔ غارمین سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی کاروباری اتار چڑھاؤ یا حالات کی ناسازگاری کے سبب سے قرضے کے نیچے دب گئے ہوں۔ یا کسی آفتِ ارضی وسماوی، سیلاب یا قحط نے ان

کے گھر، یا باغ، یا کھیتی، یا سرمایہ یا سکانات یا کاروبار کو تباہ کر دیا ہو۔ یا انہوں نے اصلاح ذات البین کے ارادہ سے دوسروں کی کوئی مالی ذمہ داری اپنے سر لے لی ہو۔

اس طرح کے لوگوں کی امداد اس نقطۂ نظر سے کی جائے گی کہ یہ معاشرہ کے کماؤ اور قابل افراد ہیں، ان کو گرنے اور تباہ ہونے سے بچایا جائے تاکہ یہ جس چکر میں آ گئے ہیں اس سے نکل کر پھر اپنی صلاحیتوں سے قوم اور معاشرہ کو بہرہ مند کر سکیں۔ ان کی امداد ان کے فقر یا ان کی مسکنت کی بنا پر نہیں کی جائے گی۔ اگر اس بنا پر کی جانی ہوتی تو ان کا ذکر ایک مستقل عنوان سے کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر تو یہ فقراء اور مساکین کے زمرہ میں آپ سے آپ آ جاتے۔ اس وجہ سے ان لوگوں کی احتیاج کے ناپنے کا پیمانہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو فقراء اور مساکین کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ اس کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

كتب عمر بن عبد العزيز ان اقضوا عن الغارمين فكتب اليه انا نجد الرجل له المسكن، والخادم والفرس والاثاث فكتب عمر انه لا بد للمرء المسلم من مسكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه ومن ان يكون له الاثاث في بيته. نعم فاقضوا عنه۔ (کتاب الاموال۔ صفحہ ۵۵۶)

"حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے عمال کو یہ فرمان لکھا کہ زیر باروں (غارمین) کے قرضے ادا کیے جائیں۔ ان کے عمال کی جانب سے ان کو یہ اطلاع دی گئی کہ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کے پاس مکان موجود ہے، نوکر موجود ہے، گھوڑا موجود ہے، گھر میں فرنیچر اور اثاثہ موجود ہے۔ کیا ایسے لوگوں کے قرضے بھی ادا کیے جائیں؟ حضرت

عمر بن عبدالعزیز نے جواب میں لکھا کہ ایک مسلمان کے لیے ایک مکان جس میں وہ رہ سکے، ایک نوکر جو اس کا ہاتھ بٹا سکے، ایک گھوڑا جس پر وہ اپنے دشمن سے مقابلہ کر سکے اور گھر میں کچھ سرو سامان تو ناگزیر چیزیں ہیں۔ اس وجہ سے میں کہتا ہوں کہ ہاں، ان لوگوں کے قرضے بھی ادا کرو۔"

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے عمال کو یہ شبہ ہوا تھا کہ غارمین جب تک فقر کی اس حد کو نہ پہنچ جائیں جو فقراء و مساکین کے لیے مقرر ہے اس وقت تک صدقات کی مد سے ان کے قرضے یا ان کی ذمہ داریاں نہیں ادا کی جا سکتی ہیں۔ لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے جواب سے یہ بات صاف کر دی کہ اس طبقہ کا صرف فقر دُور کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کو اٹھانا مقصود ہے۔ اس وجہ سے اس کی احتیاج کو اس پیمانہ سے نہ ناپو جس پیمانہ سے فقراء و مساکین کی احتیاج کو ناپتے ہو۔

اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد معدلت گستر میں اپنے عمال کو یہ حکم دیا تھا کہ

اعطوا من الصدقة من ابقت له السنة غنما ولا تعطوها من ابقت له السنة غنمین۔

"صدقہ کے مال سے ان کی مدد کرو جن کا قحط سے صرف ایک ریوڑ بچ رہا ہو۔ ان کی مدد نہ کرو جن کے پاس دو ریوڑ بچ رہے ہوں۔"

روایت میں لفظ غنم کا ہے۔ غنم سے مراد بکریوں کا ایک ریوڑ ہوتا ہے جو کم و بیش سو بکریوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ سو بکریاں اس حد احتیاج سے بہت زیادہ ہیں جن میں آدمی زکوٰۃ کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اتنی بکریوں کی موجودگی میں تو اس سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے لیکن اگر قحط یا سیلاب یا کسی دوسری آفت کے سبب سے کسی کا گلہ

یا اس کے مویشی تباہ ہو جائیں اور اس کے پاس صرف سو بکریاں بچ رہیں تو وہ بحیثیت ایک غارم کے مستحق ہے کہ حکومت اسلامی صدقات کے فنڈ سے اس کو سہارا دے تاکہ وہ اپنے کاروبار کو سنبھالے رکھ سکے۔

جو شخص محض اس بنا پر غارم کے حکم میں آجاتا ہے کہ اس نے مسلمانوں کے آپس کے کسی جھگڑے کو چکانے کی خاطر کوئی مالی ذمہ داری اپنے سر لے لی ہے تو اس کی غربت و امارت کا تو کوئی سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا۔ وہ تو ایک صاحب مال ہوتے ہوئے بھی ایک غارم ہے اور مستحق ہے کہ اپنی اٹھائی ہوئی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے صدقات و زکوٰۃ سے امداد پائے۔ امام شوکانی لکھتے ہیں:۔

"اہل عرب کا حال یہ تھا کہ جب ان کے درمیان کوئی ایسا جھگڑا برپا ہوتا جو دیت وغیرہ کے قسم کے کسی مالی مطالبہ پر مبنی ہوتا تو کوئی شخص اٹھتا اور جھگڑے کو چکانے کے لیے محض حسبۃً للہ اس ذمہ داری کو اپنے سر لے لیتا اور جھگڑا ختم ہو جاتا۔ یہ چیز مکارم اخلاق میں شامل ہے۔ جب لوگوں کو پتہ چلتا کہ کسی شخص نے اس طرح کی کوئی ذمہ داری اٹھائی ہے تو اس کی امداد کے لیے سبقت کرتے یہاں تک کہ وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا۔ اور اگر اس مقصد کی خاطر اس کو لوگوں سے سوال کرنے کی نوبت آتی تو یہ چیز اس کی عزت میں کوئی کمی نہ کرتی بلکہ اس کے لیے وجہِ فخر ہوتی۔" (نیل الاوطار۔ جلد ۴۔ صفحہ ۱۶۹)

بس ایک چیز اس میں دیکھنے کی ہے، وہ یہ کہ ایک شخص فی الواقع کسی ارضی و سماوی آفت یا کسی واقعی اتار چڑھاؤ کی زد میں آکر زیر بار ہوا ہے یا محض اپنی مشیخت اور اپنے اسراف یا اپنے شوقِ قسمت آزمائی کا شکار ہوا ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو

وہ غارم ہے اور زکوٰۃ کے فنڈ سے مدد پانے کا مستحق۔ لیکن اگر دوسری صورت ہو تو اس کی حوصلہ افزائی کم از کم زکوٰۃ و صدقات کی مد سے نہیں کرنی چاہیے۔ ورنہ یہ چیز بہتوں کو غلط راہ پر ڈال دے گی۔

۶۔ فی سبیل اللہ

فی سبیل اللہ ایک وسیع مفہوم رکھنے والی اصطلاح ہے جس کے اندر نیکی اور بھلائی کے وہ سارے کام داخل ہیں جن کی طرف اللہ اور اس کے رسولؐ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اس کی مقابل اصطلاح فی سبیل الطاغوت ہے جس سے مراد وہ پورا نظام ضلالت ہے جو شیطان نے بچھا رکھا ہے۔ اس تقابل کی روشنی میں غور کیجیے تو یہ بات آپ سے آپ نکلتی ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد وہ پورا نظام ہدایت بحیثیت مجموعی بھی ہو سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اور اس کے الگ الگ اجزا بھی اس سے مراد ہو سکتے ہیں۔ اگر بحیثیت مجموعی اس پورے نظام کے قیام و بقا اور اس کے استحکام پر صدقات و زکوٰۃ کی مد سے خرچ کیا جائے جب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر اس کے کسی ایک ہی جز کی حفاظت و ترقی پر اس کو صرف کیجیے جب بھی وہ فی سبیل اللہ ہے۔

انفاق اور جہاد بالمال کے تعلق کے ساتھ جہاں جہاں فی سبیل اللہ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے ہم اس کی بعض مثالیں یہاں قرآن مجید سے نقل کرتے ہیں تاکہ کچھ اندازہ ہو سکے کہ اس اصطلاح کے تحت کیا کیا چیزیں آسکتی ہیں۔

وَاَنْفِقُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ۔ (بقرہ۔ ۱۹۵)

"اور اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔"

یہاں فی سبیل اللہ سے مراد جہاد بالسیف ہے جو اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت اور خانۂ کعبہ کو کفار کے قبضہ سے چھڑانے کے لیے جاری تھا۔

مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ۔ (بقرہ۔۲۶۱)

"ان لوگوں کے خرچ کی مثال جو اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ایسی ہے جیسے ایک دانہ اگائے سات بالیاں۔"

یہاں فی سبیل اللہ سے مراد عام مصارفِ خیر ہیں جن میں نیکی اور بھلائی کے سارے کام داخل ہیں۔

اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُوْنَ مَآ اَنْفَقُوْا مَنًّا وَّلَآ اَذًى۔ (بقرہ۔۲۶۲)

"جو لوگ خرچ کرتے ہیں اپنا مال اللہ کے راستہ میں اور اس خرچ کے پیچھے اظہارِ احسان اور ایذا کی بلا نہیں لگا دیتے۔"

مذکورہ آیت میں بھی فی سبیل اللہ سے فقراء اور مساکین اور اس طرح کے دوسرے مستحقین مراد ہیں۔

لِلْفُقَرَآءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ضَرْبًا فِي الْاَرْضِ۔ (بقرہ۔۲۷۳)

"ان فقراء کے لیے خرچ کیا جائے جو اللہ کی راہ میں بندھ گئے ہیں اور زمین میں ہاتھ پاؤں نہیں مار سکتے۔"

اس آیت میں سیاقِ کلام سے واضح ہے کہ فی سبیل اللہ سے دین اور علمِ دین مراد ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۔ (انفال - ۳۶)

"جن لوگوں نے کفر کیا وہ اپنا مال اس لیے خرچ کرتے ہیں کہ لوگوں کو اللہ کے راستہ سے روکیں۔"

یہاں سبیل اللہ سے مراد اسلام بحیثیت مجموعی ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۔ (انفال - ۷۲)

"بے شک جو لوگ ایمان لائے، جنہوں نے ہجرت کی اور جان و مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا۔"

یہاں فی سبیل اللہ اور جہاد فی سبیل اللہ سے مراد اقامت دین کی جدوجہد بحیثیت مجموعی ہے۔

اسی طرح ابوداؤد کی ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بھی فی سبیل اللہ میں شامل ہے۔ فان الحج من سبیل اللہ۔

مذکورہ بالا استعمالات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فی سبیل اللہ کے اندر نیکی اور خیر کے سارے ہی کام داخل ہیں۔ اگر یہ لفظ تنہا بولا جائے تو اس سے خیر کا کوئی خاص کام بھی مراد ہو سکتا ہے، اگر موقع کلام کسی خاص چیز کو متعین کر دے۔ اور پورا دین بھی اس سے مراد ہو سکتا ہے اگر موقع عمومیت کا ہو۔ اور اگر نیکی اور بھلائی کے چند متعین کاموں کے ساتھ اس کا ذکر آئے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان خاص خاص کاموں کے بعد اس جامع اصطلاح نے بقیہ دوسرے دین کے سارے کاموں کو اپنے اندر سمیٹ لیا ہے۔ یہ میں نے جو کچھ

عرض کیا ہے بعینہ یہی بات دوسرے محقق علماء نے بھی لکھی ہے۔

• علامہ آلوسی حنفی اپنی تفسیر روح المعانی میں فی سبیل اللہ کی تفسیر کے تحت حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

قیل المراد طلبة العلم واقتصر علیه فی الفتاوی الظهیریه وفسره فی البدائع بجمیع القرب فیدخل فیه کل من سعی فی طاعة الله تعالی وسبل الخیرات۔ (تفسیر روح المعانی۔ جلد۱، ص۱۱)

"کہا گیا ہے کہ اس سے مراد طالب علم ہیں اور فتاوی ظہیریہ میں اس مد کو طلبہ ہی تک محدود کر دیا گیا ہے۔ لیکن البدائع والصنائع میں اس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ اس میں نیکی اور قرب الہی کے سارے ہی کام داخل ہیں تو جو شخص بھی اللہ کی اطاعت اور بھلائی کے کاموں میں جدوجہد کرے گا وہ اس میں شامل ہوگا۔"

ابن عربی احکام القرآن میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

قال مالک سبل الله کثیرة۔ احمد واسحق قالا انه الحج والذی یصح عندی من قولهما ان الحج من جملة السبل مع الغزو۔

"فی سبیل اللہ کے متعلق امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کے راستے بہت سے ہیں۔ امام احمد اور اسحٰق کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج ہے لیکن میرے نزدیک ان کے قول کا صحیح منشاء یہ ہے کہ حج بھی جہاد کی طرح اللہ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے۔"

تفسیر کبیر اور تفسیر خازن میں فی سبیل اللہ کے تحت یہ قول ملاحظہ فرمائیے۔

واعلم ان ظاهر اللفظ فی قوله وفی سبیل الله لا یوجب القصر علی الغزاة فلهذا المعنی نقل القفال فی تفسیره من بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الی جمیع وجوه الخیر من تکفین الموتی وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله وفی سبیل الله عام فی الکل۔ (تفسیر کبیر جلد ۴ صفحہ ۱۷۴ و تفسیر خازن جلد ۲ صفحہ ۳۰۳)

"فی سبیل اللہ کے ظاہر الفاظ اس بات کو لازم نہیں کرتے کہ اس مد کو تمام مجاہدین کے لیے خاص کر دیا جائے۔ اسی وجہ سے قفال نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ وہ صدقات کو تمام مصارفِ خیر مثلاً مردوں کی تجہیز و تکفین، قلعوں کی تعمیر، مساجد کی تعمیر پر خرچ کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ فی سبیل اللہ کے الفاظ ان تمام چیزوں پر حاوی ہیں۔"

علامہ ابن حزم محلّیٰ میں فی سبیل اللہ کے تحت یہ فرماتے ہیں:۔

قلنا نعم وکل فعل خیر فهو من سبیل الله تعالیٰ۔ (جلد ۴ صفحہ ۱۵۱)

"ہم کہتے ہیں ہاں نیکی اور بھلائی کا ہر کام فی سبیل اللہ کے تحت داخل ہے۔"

اس دورِ آخر کے مشہور سلفی عالم علامہ رشید رضا مرحوم اپنی تفسیر المنار میں فی سبیل اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

وفی سبیل الله وهو یشتمل سائر المصالح الشرعیة العامة هی ملاک امر الدین والدولة واولها واولیها بالتقدیم الاستعداد للحرب بشراء السلاح واغذیة الجند وادوات النقل

وتجهیز الغزاة وتقدم مثله عن محمد بن الحکم۔

(تفسیر المنار۔ جلد ۱۰۔ ص ۵۰۵)

"فی سبیل اللہ کے الفاظ ان تمام شرعی مصالح پر مشتمل ہیں جن پر مذہب اور حکومت کا انحصار ہے۔ ان میں سب سے اوّل اور سب پر مقدم یہ ہے کہ جنگ کی تیاری کے لیے اسلحہ خریدے جائیں، فوج کے لیے غذائی سامان فراہم کیا جائے، ٹرانسپورٹ کا انتظام کیا جائے، مجاہدین کو سامان حرب سے لیس کیا جائے۔ اسی طرح قول محمد بن حکم سے مروی ہے۔"

ہمارے ملک کے بلند پایہ عالم مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم اپنی شہرۂ آفاق کتاب سیرۃ النبی میں فی سبیل اللہ کے متعلق اپنی رائے لکھتے ہیں:۔

"فی سبیل اللہ کا وسیع مفہوم ہے جو ہر قسم کے نیک کاموں کو شامل ہے۔"

(سیرت۔ جلد ۵۔ ص ۱۶۱)

مذکورہ بالا اقوال سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فی سبیل اللہ کی مد ایک وسیع مد ہے۔ اس میں نیکی اور بھلائی کے سارے ہی کام داخل ہیں۔ اسلام کی دینی و دنیاوی مصلحت کی کوئی بات بھی ایسی نہیں رہ گئی ہے جو اس کے اندر سمٹ نہ آئی ہو۔ اسی میں کسی پہلو سے تملیک کا بھی کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ اوّل تو یہاں کوئی چیز ایسی ہے ہی نہیں جس سے تملیک کا مفہوم اخذ کیا جا سکے لے دے کر ایک لام تھا لیکن اس کی جگہ پر بھی، جیسا کہ عرض کیا گیا، یہاں فی ہے جس کے اندر تملیک کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ ثانیاً اگر اس کے تحت تمام مصارفِ خیر آتے ہیں، جیسا کہ ہر مسلک کے علماء اور ائمہ نے تصریح کی ہے تو تملیکِ شخصی کا تو ان ساری صورتوں میں پایا جانا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر

ممکن ہے تو تملیک اجتماعی کا پایا جانا ممکن ہے اور اس سے ہمیں اختلاف نہیں ہے پس اگر بالفرض کسی چیز کے جواز میں اس پہلو سے کسی کو تردد ہے کہ للفقراء کی لام کے یہ منافی ہے تو اس کو چھوڑیے، یہ دیکھیے کہ وہ فی سبیل اللہ کی مد کے تحت آتی ہے یا نہیں؟ اگر آتی ہے تو اس کے جواز کی یہ دلیل کافی ہے۔

۷۔ ابن السبیل

ابن السبیل سے مراد مسافر ہے۔ مسافرت بجائے خود ایک ایسی حالت ہے جو بجا طور پر آدمی کو مدد کی محتاج اور مستحق بنا دیتی ہے۔ ایک اوسط درجہ کا آدمی بھی جو اپنے شہر میں ایک کھاتا پیتا آدمی شمار ہوتا ہے اگر کسی سفر پر مجبور ہو جائے تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں رہ جاتا کہ ہر جگہ اپنی ساری ضروریات خود پوری کر سکے۔ یہ تو صرف تھوڑے سے مالداروں ہی کے لیے ممکن ہے کہ وہ جہاں بھی جائیں اعلیٰ درجہ کے ہوٹلوں میں ٹھہریں، ٹیکسیوں میں گشت کریں اور اگر بیمار پڑ جائیں تو اپنے مستقر ہی پر ڈاکٹر بلا کر علاج کرائیں۔ ایک عام آدمی، اگرچہ وہ محتاج اور فقیر کی تعریف میں نہ آتا ہو، سفر میں اپنی ساری ضروریات اگر خود اپنے جیب کے بل پر پوری کرنی چاہے تو یہ اس کے لیے ناممکن ہوگا۔ وہ تو بہرحال مجبور ہوگا کہ اگر رات گزارنی ہو تو کسی مسافر خانہ یا سرائے کا پتہ معلوم کرے، اگر بیمار ہو جائے تو کسی خیراتی شفاخانہ میں داخل ہونے کی کوشش کرے اور اگر ٹرانسپورٹ کا کوئی رعایتی یا مفت ذریعہ ہاتھ آ جائے تو اس سے فائدہ اٹھائے۔ اگر وہ یہ کچھ نہ کرے گا تو اس کے لیے کسی لمبے سفر کے مصارف کا بار اٹھانا ناممکن ہو جائے گا۔ اس وجہ سے شریعت نے اس کو عام معنوں میں محتاج نہ ہونے کے باوجود صدقات و زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کا حق دیا ہے۔ ابن کثیر نے

ابو داؤد کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے:-

قَالَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتحل الصدقۃ لغنی الا فی سبیل اللہ وابن السبیل اوجار فقیر فیھدی لک اویدعوک

(ابن کثیر، جلد ۲، صفحہ ۳۶۶)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی غنی کے لیے صدقہ جائز نہیں ہے مگر تین صورتوں میں، وہ اللہ کی راہ میں ہو، یا مسافر ہو، یا کوئی غریب پڑوسی ہو جو صدقہ کے مال میں سے تمہارے لیے ہدیہ بھیجے یا کھانے پر بلائے۔"

اس وجہ سے یہ بات کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ صرف ان ہی مسافروں کو صدقات سے استفادہ کا مستحق سمجھا جائے جن کا کرایہ ختم ہو گیا ہو یا جن کا اونٹ مر گیا ہو بلکہ عام مسافروں کو بھی اس سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے۔ بلکہ تملیک شخصی کی پابندی نہ باقی رہنے کی صورت میں تو بہتر شکل مسافروں کو فائدہ پہنچانے کی یہ ہے کہ تمام ایسی مرکزی جگہوں پر جہاں ہر طبقہ کے مسلمان جمع ہونے پر مجبور ہوتے ہوں اور تمام ایسے شہروں میں جن میں عموماً باہر کے مسلمان آمد و رفت رکھتے ہوں، مسافروں کی سہولت اور آسائش کے لیے مسافرخانے اور رباطیں بنائی جائیں جہاں اس امر کا بھی اہتمام ہو کہ ان کے پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ضروری معلومات فراہم کی جا سکیں، ان کی ڈاک اور تار کا اہتمام ہو، اور ضرورت کے مطابق ان کے لیے طبی امداد بھی بہم پہنچ سکے۔ مکہ، مدینہ، منیٰ اور جدہ میں جتنی اس کی ضرورت ہے اس سے قطع نظر کیا کراچی، لاہور، پشاور اور اس طرح کے دوسرے شہروں میں مسافروں کے لیے اس طرح کی سہولتیں فراہم کرنے کی شدید ضرورت نہیں ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ مسافر بسا اوقات اپنی چھوٹی چھوٹی ضرورتوں کے لیے دھکے کھاتے پھرتے

ہیں لیکن ہمارے کسی شہر میں بھی ایسے ادارے موجود نہیں ہیں جو مسافروں کو ان کی مطلوبہ سہولتیں بہم پہنچانے کے ذمہ دار ہوں۔

ابو عبید نے کتاب الاموال میں انس بن مالک اور حسن بصری کا ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ

قالا ما اعطيت في الجسور والطرق فهي صدقة ماضية۔

(کتاب الاموال ۔ ص۵۰۵)

"ان دونوں کا یہ قول ہے کہ پلوں اور راستوں کی تعمیر میں جو کچھ تم نے دیا وہ بھی صدقہ ادا شدہ ہے۔"

ممکن ہے ان بزرگوں نے اس کو فی سبیل اللہ کے تحت داخل کیا ہو لیکن بالکل مساوی ہی درجہ کا ایک امکان یہ بھی ہے کہ وہ اس کو ابن السبیل کے تحت لائے ہوں۔

قربانی کی کھالوں کا شرعی حکم

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ صدقات وزکوٰۃ کی معروف اقسام کو پیش نظر رکھ کر عرض کیا گیا ہے۔ لیکن خاص قربانی کی کھالوں سے متعلق ایک اور سوال بھی پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ کیا ان کی نوعیت بعینہٖ وہی ہے جو عام صدقات وزکوٰۃ کی ہے یا ان سے کچھ مختلف ہے؟ بعض واضح دلائل کی بنا پر اس عاجز کا رجحان یہ ہے کہ ان کی نوعیت صدقات وزکوٰۃ کی معروف اقسام سے بالکل مختلف ہے۔

اس اختلاف کی ایک واضح دلیل تو یہ ہے کہ زکوٰۃ کی عام طور پر جو تعریف کی جاتی ہے اس کا کوئی جزء بھی اس کے اوپر صادق نہیں آتا۔

زکوٰۃ کی تعریف عام طور پر یہ کی جاتی ہے:۔

"نصاب مقررہ کا کوئی حصہ کسی فقیر یا اس طرح کے کسی ایسے آدمی کو دینا جس کو دیئے جانے میں کوئی شرعی مانع موجود نہ ہو اور یہ دینا اس طرح ہو کہ عطا کردہ مال سے دینے والے کا کوئی مفاد وابستہ نہ رہے۔"

اب آئیے دیکھیے کہ اس کا کوئی جزو بھی قربانی کی کھالوں پر صادق آتا ہے؛ قربانی کی کھالیں نصاب کا کوئی جزو نہیں ہیں۔

ان کو لازماً کسی فقیر ہی کو دینا ضروری نہیں ہے، آپ خود بھی اپنی قربانی کی کھال اپنے کسی ذاتی مصرف میں لا سکتے ہیں، اپنے کسی دوست کو دے سکتے ہیں، کسی غریب اور محتاج کو دے سکتے ہیں، بیچ کر اس کی قیمت صدقہ کر سکتے ہیں، بس اگر ممانعت ہے تو اس بات کی ہے کہ بیچ کر اس کے دام کھرے کرنے کی فکر نہ کیجیے۔

اس کے دینے میں کسی ہاشمی یا غیر ہاشمی کے امتیاز کی کوئی وجہ بھی بظاہر نظر نہیں آتی، کیونکہ اس کے اوپر "لوگوں کے مال کا میل" ہونے کی تعبیر کسی طرح بھی صادق نہیں آتی دینے والے کا اپنا مفاد بھی اس سے منقطع ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی اگر کوئی شخص اپنی قربانی کی کھال کی جانماز بنا کر محلہ کی مسجد پر وقف کر دے تو اس پر وہ خود بھی نماز پڑھ سکتا ہے اور دوسرے مسلمان بھی اس پر نماز پڑھ سکتے ہیں۔

اب میں مختصراً قرآن و حدیث اور فقہ کی کتابوں سے مذکورہ باتوں کی دلیلیں نقل کرتا ہوں۔

جہاں تک قربانی کے گوشت کا تعلق ہے اس کا ذکر تو خود قرآن ہی میں موجود ہے کہ اس کو کھاؤ کھلاؤ اور غریبوں کو دو۔

فَكُلُوْا مِنْهَا وَ اَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيْرَ۔ (الحج ۲۸)

"پھر اس میں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ فقیر کو بھی کھلاؤ۔"

اس آیت میں خصوصیت کے ساتھ یہ نکتہ ملحوظ رکھنے کا ہے کہ اس میں فقیر کو دینے کا ذکر اٰدُّوْا یا تَصَدَّقُوْا کے الفاظ کے ساتھ نہیں آیا ہے بلکہ اَطْعِمُوْا کے لفظ کے ساتھ آیا ہے۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیا جائے کہ ایتاء اور تصدق کے الفاظ تملیک شخصی کے مفہوم کے لیے آتے ہیں، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے، تو کیا اطعام کا لفظ بھی تملیک شخصی کے مفہوم کا حامل ہے؟ اگر ایک شخص اپنا قربانی کا گوشت پکا کر بہت سے غریبوں کو بلا کر ایک دعوتِ عام کی صورت میں کھلا دے تو کیا یہ اطعام نہ ہوگا؟ حالانکہ فتح القدیر کی تصریح کے مطابق اس صورت میں تملیک نہیں پائی گئی جس کو صدقات و زکوٰۃ کی شرط لازم قرار دیا گیا ہے۔

جو حکم قربانی کے گوشت کا ہے، احادیث اور فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہے کہ بعینہٖ وہی حکم قربانی کی کھالوں کا بھی ہے۔ یعنی ایک شخص اپنی قربانی کی کھال خود اپنے کسی ذاتی مصرف میں بھی لا سکتا ہے، کسی کو ہبہ بھی کر سکتا ہے اور کسی محتاج اور غریب کو صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ بس یہ بات ناجائز ہے کہ خسیسوں اور لئیموں کی طرح اس کو سرمایہ بنانے کی کوشش کرے۔

قتادہ بن نعمان سے روایت ہے کہ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فقال انی کنت امرتکم ان لا تاکلوا لحوم الاضاحی فوق ثلاثۃ ایام لیسعکم۔ و انی احلہ لکم فکلوا ما شئتم ولا تبیعوا لحوم الھدی والاضاحی وکلوا

تصدقوا واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوها۔ (نیل الاوطار جلد ۵، ص ۲۵۰)

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور آپ نے خطبہ دیا کہ میں نے تم کو یہ حکم دیا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ رکھ چھوڑا کرو، یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ وہ تم سب کے لیے کافی ہو سکے۔ اب میں اس کو تمہارے لیے جائز کرتا ہوں۔ پس تم اس کو جس طرح چاہو برتو، البتہ ہدی یا قربانی کا گوشت بیچو نہیں۔ کھاؤ، خیرات کرو اور ان کی کھالوں سے فائدہ اٹھاؤ، البتہ ان کو بیچو نہیں"۔

اس حدیث سے واضح ہے کہ قربانی کے گوشت اور اس کی کھال کے مصرف میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص چاہتا ہے تو اس کو اپنے کسی ذاتی مصرف میں بھی لا سکتا ہے لیکن اس کو سرمایہ بنانے کا ذریعہ نہ بنائے بلکہ اس کو صدقہ کر دے۔

فقہاء کی تصریحات بھی اس کے متعلق یہی ہیں۔

امام شوکانیؒ مذکورہ حدیث کے تحت فرماتے ہیں:۔

وفيه ايضا الاذن بالانتفاع بها بغير البيع وقد روي عن محمد بن الحسن ان له ان يشتري بمسكها غربالا اوغيرها من آلة البيت لا شيئا من المأكول وقال الثوري لا يبيعه ولكن يجعله سقاء او شنا في البيت۔ (نیل الاوطار۔ جلد ۵۔ صفحہ ۱۳۰)

"اور اس حدیث سے بیچے بغیر ان کھالوں سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نکلتی ہے۔ محمد بن حسن سے مروی ہے کہ اس کھال کے بدلہ میں آدمی گھر کے لیے چھلنی یا اس طرح کی گھریلو چیزوں میں سے کوئی چیز حاصل کر سکتا ہے البتہ کھانے پینے کی کوئی چیز اس کے بدلہ میں نہ حاصل کرے۔ امام ثوریؒ کہتے ہیں کہ اس کو بیچے نہیں

گھر کے لیے ڈول یا مشکیزہ بنا لے"۔

حنفی فقہاء کی تصریحات اس بارہ میں یہ ہیں:-

ولما جاز الاکل منہا دل علی جواز الانتفاع بجلودھا من غیر جھۃ البیع ولذالک قال اصحابنا یجوز الانتفاع بجلد الاضحیۃ وروی ذالک عن عمر وابن عباس وعائشۃ وقال الشعبی کان مسروق یتخذ مسک اضحیتہ مصلی ویصلی علیہ۔ (احکام القرآن ابوبکر جصاص۔ جلد ۳۔ صفحہ ۲۹۳)

"جب قربانی کا گوشت کھانا جائز ہوا تو یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس کی کھالوں سے آدمی فائدہ بھی اٹھا سکتا ہے بشرطیکہ اس سے سرمایہ بنانے کی کوشش نہ کرے۔ اسی وجہ سے ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ قربانی کی کھال سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ یہی بات حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ شعبی کہتے ہیں کہ مسروق اپنی قربانی کی کھال کی جانماز بنا لیا کرتے اور اس پر نماز پڑھا کرتے"۔

غور فرمائیے کہ زکوٰۃ و صدقات کی تمام معروف اقسام میں سے ہے کوئی قسم ایسی جس میں آدمی کے لیے یہ سارے تصرفات جائز ہوں کہ وہ اس سے خود بھی فائدہ اٹھا سکے اور بلا امتیاز امیر و غریب، سید و غیر سید کسی دوسرے کو بھی دے سکے اور اس کو صدقہ بھی کر سکے؟ اگر اس سوال کا جواب نفی میں ہے تو آخر یہ بات کس طرح صحیح ہو سکتی ہے کہ وہ ساری شرطیں جو صدقات واجبہ کے لیے مقرر ہیں وہ اس پر بھی لاگو چسپاں کر دی جائیں؟ ہم نے تھوڑی دیر کے لیے فرض کیا کہ تملیک ادائیگی زکوٰۃ کے لیے رکن کی

حیثیت رکھتی ہے لیکن کیا قربانی کی کھال زکوٰۃ اور صدقہ ہے کہ اس پر سارے احکام
صدقہ اور زکوٰۃ کے عائد کیے جائیں؟

میں نے تو مذکورہ بالا احادیث و اقوال کی روشنی میں جو کچھ سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ
قربانی کے گوشت اور اس کی کھالوں کا معاملہ صدقات و زکوٰۃ کے سلسلہ سے تعلق رکھنے
کے بجائے مکارم اخلاق، فیاضی، اور احسان و تبرع سے تعلق رکھتا ہے، آدمی ان کو
کھائے کھلائے، خود برتے اور دوسروں کو ہدیے، تحفے اور صدقے کے طور پر دے۔
بس ان کو سمیٹ کر رکھنے یا بیچ کر سرمایہ بنانے کی فکر نہ کرے۔ غربا اور محتاجوں کو اس میں
سے پوری فیاضی کے ساتھ دے بلکہ فضیلت یہی ہے کہ اگر خود ضرورت محسوس نہیں کرتا
تو سب کچھ صدقہ کر دے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے واضح ہوتا ہے۔

من علی ابن ابی طالب قال امرنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم ان اقوم علی بدنہ وان اتصدق بلحومہا وجلودھا
واجلتہا۔

"حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ
آپ کے قربانی کے اونٹوں کی قربانی کراؤں اور ان کے گوشت، ان کی کھالیں
یہاں تک کہ ان کے جھول سب صدقہ کر دوں۔"

اس کی نوعیت عام صدقات و زکوٰۃ کی نہیں ہے کہ آدمی خود کسی نوعیت سے
بھی ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا یا ان کے اندر اس کا تصرف مخصوص قواعد و ضوابط
کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔ وہ بلاشبہ اس بات کا حق رکھتا ہے کہ اگر کسی انجمن یا ادارہ
کی خدمات کو غربا کے لیے مفید پا رہا ہے تو اس کو بے تکلف دے سکتا ہے۔ اس

میں کسی تسلیک کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔

آخر میں یہ گذارش ہے کہ یہ جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اپنے علم کی حد تک میں نے صحیح دلائل سے صحیح نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن میں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ سب کچھ حرف حرف ٹھیک ہی ہے۔ اس وجہ سے میں یہ ذمہ داری کے خلاف سمجھتا ہوں کہ اس کو ایک حتمی اور قطعی رائے کی حیثیت سے پیش کروں۔ یا اپنے منصب سے متجاوز ہو کر اس کو فتویٰ کی حیثیت دوں۔ بالخصوص جب کہ اس کا تعلق ایک ایسے مسئلہ سے ہے جس میں بعض قابلِ اعتماد لوگوں نے اس سے مختلف رائے قائم کی ہے جو میں نے قائم کی ہے۔ تاہم چونکہ میں اپنی رائے کو دلائل سے اپنے خیال میں مضبوط پا رہا ہوں اس وجہ سے اس میں کوئی قباحت نہیں محسوس کرتا کہ اس کو فکر و نظر کے لیے اہلِ علم کے سامنے پیش کروں، ممکن ہے اس سے ایک اہم دینی مسئلہ پر غور کرنے کے لیے کچھ نئی راہیں کھلیں۔ پس جو اصحاب علمی دلائل کے ساتھ میری رائے کی کمزوریاں واضح کریں گے میں ان کی رہنمائی کا خیر مقدم کروں گا اور ان کی ہر قوی بات شکر یہ اور کشادہ دلی کے ساتھ قبول کروں گا۔ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّارْزُقْنَا اتِّبَاعَهٗ وَاَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَّارْزُقْنَا اجْتِنَابَهٗ۔

پردہ اور قرآن

[سنہ [illegible] میں ایک مرتبہ اخبارات میں پردے کی بحث بڑے زور و شور سے اٹھی تھی اور بعض نام نہاد لیڈروں نے پبلک جلسوں میں یہ دعویٰ کیا کہ پردے کا حکم قرآن میں کہیں نہیں آیا ہے، یہ محض ملاؤں کی ایجاد ہے۔ ان کی تردید میں میں نے یہ مضمون لکھا جو انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں کثیر تعداد میں شائع ہوا اور بہت پسند کیا گیا۔]

مسئلہ کی نوعیت

پردہ کا مسئلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے تو اس قدر اہم ہے کہ اس کو تمام معاشرتی مسائل کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ خانگی زندگی کی ساری مسرتیں اور خوشحالیاں اس پر مبنی قرار دی جا سکتی ہیں۔ صرف افراد کا بننا اور بگڑنا ہی نہیں بلکہ حکومت کے ضعف و استحکام کا بھی بہت بڑی حد تک اس مسئلہ سے تعلق ہے۔ اس کے بارہ میں اگر ہم نے کوئی غلط روش اختیار کر لی تو اس سے صرف ہماری معاشرتی زندگی ہی متاثر نہیں ہوگی بلکہ اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر ہمارے تمام اخلاقی اقدار بھی متاثر ہوں گے۔ لیکن جو حضرات آج اخبارات میں اس پر خامہ فرسائی فرما رہے ہیں (یا فرما رہی ہیں) اُن میں سے کسی کو بھی اس کی اہمیت کا اندازہ نہیں ہے کسی کالج یا اسکول کے مباحثہ میں جس مبلغ علم اور جس درجہ کے احساس ذمہ داری کے ساتھ لڑکے شریک ہو جایا کرتے ہیں۔ اس سے بھی کمتر درجہ کے علم اور احساس ذمہ داری کے ساتھ یہ لوگ اس مباحثہ

میں کود پڑے ہیں۔ قرآن و حدیث کے علم یا ان سے استدلال کی تو ان حضرات سے توقع ہی کیسے ہو سکتی ہے، خالص عقلی، معاشرتی اور اجتماعی پہلوؤں سے جو کچھ اس مسئلہ پر کہا جا سکتا ہے اس کا بھی کوئی اثر ان کی تحریروں میں نہیں پایا جاتا ہے۔ مردوں کی طرف سے عورتوں کو پردے کے خلاف اکسانے کے لیے جذباتی اپیلیں ہیں، اصل دین پر "دین ملا" کے نام سے چوٹیں ہیں، پردہ کے حامیوں پر رجعت پسندی اور ترقی دشمنی کے طعنے ہیں۔ اسی طرح عورتوں کی طرف سے، پردے کی زندگی پر حقارت آمیز پھبتیاں ہیں، گھر کی بندشوں اور پابندیوں پر گالیاں اور کوسنے ہیں، ملا کے دین پر صلواتیں اور لعنتیں ہیں۔

اس طرح کی بے شمار چیزیں آپ کو ان تحریروں میں بکثرت مل جائیں گی۔ ان موتیوں سے جہاں سے چاہیے دامن بھر لیجیے۔ لیکن اگر آپ یہ دیکھنا چاہیں کہ کسی بات پر سنجیدگی سے کوئی دلیل لائی گئی ہو تو آپ، کوشش اور تلاش کے باوجود بھی، اس طرح کی کوئی چیز نہ پا سکیں گے۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس بے پروائی کے ساتھ ہماری ساری معاشرتی زندگی کی بنیادیں اکھیڑ رہے ہیں وہ اس خبط میں مبتلا ہیں کہ ان کا یہ کارنامہ پاکستان کی تمدنی و معاشرتی تعمیر کے سلسلہ کی ایک مبارک کڑی ہے۔

ذہنی بدحالی

اس بحث میں حصہ لینے والے جتنے بھی ذکور و اناث ہیں، خدا کے فضل سے سب مسلمان ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو اس بات کا دعویٰ ہے کہ پردے کے معاملہ میں جو کچھ خدا اور رسول نے کہا ہے اس سے اس کو انکار نہیں ہے، انکار جس چیز سے

ہے وہ "دینِ ملّا" ہے۔ لیکن حالت یہ ہے کہ ہر شخص قرآن کی اتنی بات کو تو لے لیتا ہے جتنی اس کی خواہشوں کے مطابق معلوم ہوتی ہے لیکن جو بات اس کی خواہش کے خلاف نظر آتی ہے اس سے اس طرح کترا جاتا ہے گویا وہ بھی دینِ ملّا کے تحت داخل ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ پیچھے تو چلنا چاہتے ہیں، اپنی خواہشوں کے، لیکن ظاہر یہ کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کے پیچھے چل رہے ہیں۔ یہ ہماری قوم کی ذہنی بدحالی اور اخلاقی گراوٹ کی نہایت کھلی ہوئی دلیل ہے۔ اس کے اکثر افراد کا یہ حال ہے کہ یہ بیک وقت کئی کئی مسلکوں کے ساتھ محبت اور ایک ہی ساتھ کئی کئی دینوں پر تھوڑا تھوڑا عمل کرنا چاہتے ہیں۔ اس انتشارِ ذہنی اور اس منافقانہ سیرت کے ساتھ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ یہ ان بھاری ذمہ داریوں کو کس طرح سنبھال سکیں گے۔ جو ان پر آن پڑی ہیں۔

ان مضامین سے اہلِ علم کے تو کسی غلط فہمی میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ لیکن یہ اندیشہ ضرور ہے کہ ممکن ہے ان کے برے اثرات ہمارے ان بھائیوں اور بہنوں تک متعدی ہوں جو اخلاص اور یکسوئی کے ساتھ اسلام پر عمل کرنا چاہتے ہیں، لیکن اسلام سے ناواقف ہونے کی وجہ سے بسا اوقات دھوکے میں پڑ جایا کرتے ہیں۔ ہم ان کی رہنمائی کے لیے چاہتے ہیں کہ قرآن مجید میں پردہ سے متعلق جو احکام دیئے گئے ہیں ان کو بیان کر دیں۔ اس سے ہمارے ان بھائیوں کو بھی فائدہ پہنچے گا جنہوں نے اس اخباری مباحثہ کے دوران میں اسلام کا نقطۂ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن تاویل و تفسیر کی بعض پرانی مشکلوں کی وجہ سے وہ صحیح نقطۂ نظر پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

قرآن میں پردہ کے احکام کی نوعیت

قرآن مجید میں پردہ سے متعلق تین طرح کے احکام ہیں:۔

۱۔ ایک وہ احکام ہیں جو خاص کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں کو مخاطب کر کے یا ان سے متعلق، عام مسلمانوں کو مخاطب کر کے دیئے گئے ہیں۔ لیکن تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں ہی کے لیے خاص نہیں ہیں، بلکہ ان کا حکم اُمت کی تمام ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں کے لیے عام ہے۔ خطاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں کو خاص طور پر پیش نظر رکھنے کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ شروع شروع میں معاشرتی اصلاح کا یہ مشکل قدم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں ہی سے اٹھایا گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام امت کی خواتین کے لیے نمونہ ہونے کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج اور آپ کے اہل بیت پر ان ہدایات و احکام کی ذمہ داری زیادہ قوت اور شدت کے ساتھ عائد ہوتی تھی۔ یہ احکام سورۂ احزاب کی آیات (۳۲، ۳۳، ۵۴، ۵۵) میں ہیں۔

۲۔ دوسرے وہ احکام ہیں جن میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت کے ساتھ دوسری عام خواتین بھی شامل ہیں اور جن میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ کسی مسلمان عورت کو کسی ضرورت سے جب گھر سے باہر قدم نکالنے کی کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس حالت میں اس کو کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ یہ احکام سورۂ احزاب کی آیات (۵۹، ۶۰) میں ہیں۔

۳۔ تیسرے وہ احکام ہیں جو عام مردوں اور عورتوں کو مخاطب کر کے گھروں

کے اندر آنے جانے سے متعلق دیئے گئے ہیں اور جن میں تفصیل کے ساتھ یہ بتایا گیا ہے کہ ایک مسلمان جب اپنے کسی بھائی کے گھر میں داخل ہو تو اس کو کن آداب قواعد کی پابندی کرنی چاہیے اور گھر کی عورتوں پر ایسی حالت میں کیا پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ یہ احکام سورۂ نور میں بیان ہوئے ہیں۔

اب ہم ان تینوں قسم کے احکام کی تفصیل بیان کریں گے۔

ا۔ پہلی قسم کے احکام

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویوں کو خطاب کر کے پردہ سے متعلق یہ ہدایات دی گئی ہیں:۔

یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِیْ فِیْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ۝ وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰی وَاَقِمْنَ الصَّلٰوةَ وَاٰتِیْنَ الزَّکٰوةَ وَاَطِعْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ؕ اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیْرًا ۝

(احزاب ۳۲-۳۳)

"اے پیغمبر کی بیویو! تم عام عورتوں کی مانند نہیں ہو۔ اگر تم میں خدا ترسی ہے تو دوسروں سے بات کرنے میں لگاوٹ کی کوئی بات زبان سے نہ نکالو کہ جس کے دل میں نفاق کا روگ ہے کوئی غلط توقع کر بیٹھے اور اچھی بات کہو اور اپنے گھروں میں سکون سے رہو اور گذرے ہوئے زمانۂ جاہلیت کی عورتوں کی طرح اپنے آپ کو دکھاتی نہ پھرو اور نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو، اللہ اور اس کے

رسول کی اطاعت کرو۔ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی دور کرے اے نبیؐ کے گھر والو اور تم کو پاک کرے جیسا کہ چاہیئے ۔

پھر مردوں کو بتایا ہے کہ اگر ان کو پیغمبر کے گھروں میں سے کسی گھر میں جانا پڑے تو ان کو کن آداب کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ فرمایا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ۝ إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ۗ وَاتَّقِينَ اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ۝

(احزاب: ۵۳، ۵۵)

اے ایمان لانے والو، نہ داخل ہو تم پیغمبر کے گھروں میں مگر جب تم کو کھانے کے لیے اجازت دی جائے۔ نہ انتظار کرتے ہوئے کھانے کی تیاری کا، ہاں جب تم کو بلایا جائے تو جاؤ اور جب کھا چکو تو فوراً منتشر ہو جاؤ۔ اور نہ

تنگ جائز باتوں میں۔ یہ باتیں نبی کو دکھ پہنچا رہی تھیں لیکن وہ تمہارے لحاظ کی وجہ سے نہ کہتا تھا۔ لیکن اللہ حق کے اظہار میں نہیں شرماتا۔ اور اگر تم کو پیغمبر کی بیویوں سے کوئی چیز مانگنی ہو تو پردہ کی اوٹ سے مانگو۔ یہ تمہارے دلوں کے لیے بھی زیادہ پاکیزگی بخش طریقہ ہے اور ان کے لیے بھی پاکیزگی بخش ہے اور تمہارے لیے زیبا نہیں ہے کہ تم اللہ کے رسول کو دکھ پہنچاؤ اور نہ یہ جائز ہے کہ اس کے بعد اس کی بیویوں سے کبھی نکاح کرو۔ یہ باتیں اللہ کے نزدیک بڑے گناہ کی ہیں۔ خواہ تم کسی بات کو راز رکھو یا اس کو ظاہر کرو اللہ ہر بات سے واقف ہے۔ البتہ نبی کی بیویوں پر ان کے باپوں اور بیٹوں، بھائیوں اور بھتیجوں، بھانجوں اور دینی بہنوں اور ان کے غلاموں کے بارہ میں کوئی الزام نہیں ہے اور اے نبی کی بیویو اللہ سے ڈرو اللہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔"

مذکورۂ بالا آیات میں پردے کے احکام

اوپر کی آیات سے پردہ کے متعلق مندرجہ ذیل احکام نکلتے ہیں:۔

(الف) عورتوں کو عام حالات میں نامحرم مردوں سے گفتگو نہیں کرنی چاہیئے۔ اگر کسی خاص ضرورت سے گفتگو کی نوبت آہی جائے تو زبان سے ہرگز کوئی ایسی لگاوٹ کی بات نہ نکالیں جو سننے والے کے دل میں گدگدی پیدا کرے اور وہ کسی طمع خام میں مبتلا ہو جائے۔

(ب) مسلمان عورت کی اصلی جگہ اس کا گھر ہے (وقرن فی بیوتکن) اس وجہ سے صرف کسی خاص ضرورت ہی سے اس کو گھر سے قدم باہر نکالنا چاہیئے۔ محض سیر سپاٹے، تفریح اور نمائش کے لیے بن سنور کے نکلنا جاہلیت ہے اور ایک مسلمان

شریف زادی کے لیے جاہلیت کی روش اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

(ج) کسی مسلمان کو اپنے کسی مسلمان بھائی کے گھر دعوت وغیرہ کے سلسلہ میں جانا پڑے تو گھر میں اجازت کے بعد داخل ہو اور اس کو چاہیئے کہ وقت کے وقت پہنچے اور کھانا کھا کے فوراً واپس ہو جائے۔ یہ نہ کرے کہ گھنٹوں پہلے سے دھرنا دے کر بیٹھ جائے اور پھر کھانے سے فارغ ہونے کے بعد بھی سرکنے کا نام نہ لے جس سے گھر کی بیبیوں کی آزادی یا ان کی پردہ داری میں خلل پیدا ہو۔

(د) اگر گھر کی بیبیوں سے کوئی چیز مانگنی ہو تو پردہ کی آڑ سے مانگے۔ دندناتا ہوا ان کے سامنے نہ چلا جائے۔

صرف وہ اعزاء ان پابندیوں سے مستثنیٰ ہیں جو محرم ہوں۔ مثلاً باپ، بھائی، بھتیجے، بھانجے وغیرہ یا گھر کے غلام۔ نیز عورتوں میں سے صرف دینی بہنوں ہی کی آزادانہ آمد و رفت گھروں کے اندر اسلام نے پسند کی ہے۔ خبیثات اور منافقات کے اختلاط سے بسا اوقات بڑے بڑے فتنے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ جس کا تجربہ خود عہد رسالت میں حضرت زینبؓ کے معاملہ میں ہو چکا ہے۔

گھر سے باہر کا پردہ

اوپر کی آیات سے یہ بات صاف نکلتی ہے کہ عام حالات میں عورت کے لیے گھر سے باہر نکلنا اسلام نے پسند نہیں کیا ہے۔ صرف کسی خاص ضرورت ہی کے لیے اس کو گھر سے باہر قدم نکالنے کی اجازت دی ہے۔ اب دیکھیے کہ اس خاص حالت میں بھی اگر گھر سے باہر قدم نکالنے کی اجازت دی ہے تو اس کے ساتھ کیا قید لگائی

ہے ۔ ایسی صورت میں عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اوپر بڑی چادر لے لے اور اس کا گھونگھٹ چہرہ پر لٹکا لے چنانچہ فرمایا ہے :۔

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِهِنَّ ؕ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ یُّعْرَفْنَ فَلَا یُؤْذَیْنَ ؕ (احزاب : ۵۹)

ورا اے پیغمبر اپنی بیویوں بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں کو حکم دے دو کہ جب وہ گھروں سے باہر نکلیں تو اپنے چہروں پر اپنی بڑی چادر کا حصہ لٹکا لیا کریں۔ اس سے توقع ہے کہ ان کا شریف زادی ہونا واضح ہو جائے اور وہ ستائی نہ جائیں[1]

اس آیت میں جلباب کا لفظ آیا ہے۔ جلباب اس بڑی چادر کو کہتے ہیں جو سارے جسم کو ڈھانک لے۔ عرب کے شریف خاندانوں کی خواتین عموماً جب باہر نکلتیں تو اس طرح کی چادر اوپر لے کر نکلتیں۔ پنجاب میں بھی پرانی وضع کی بڑی بوڑھیوں میں اب تک اس طرح کی چادروں کا رواج ہے۔ اور نئی طرز کے برقعوں کے مقابل میں یہ چادریں جسم کو زیادہ چھپانے والی اور بدنگاہی سے زیادہ بچانے والی ہیں۔ یہی جلباب ہے جس

---

[1] جس زمانہ میں یہ حکم نازل ہوا ہے اس زمانہ میں مدینہ میں منافقوں کا زور تھا۔ مسلمان عورتیں جب ضرورت کے لیے باہر نکلتیں تو وہ ان کو چھیڑتے اور جب ان سے باز پرس کی جاتی تو عذر کر دیتے کہ ہم نے سمجھا کہ کوئی لونڈی ہے۔ اس سے بعض ذہین لوگوں نے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ یہ حکم ہنگامی حالات کے لیے تھا جس کو بعد میں سورۂ نور کی آیات نے منسوخ کر دیا۔ آگے چل کر ہم نے سورۂ نور کی آیات کا جو صحیح محمل بتایا ہے۔ اس سے اس غلط خیال کی بخود تردید ہو جائے گی۔

کی جگہ بعد میں تمدنی ترقی سے برقعہ نے لے لی ہے۔ اس وجہ سے برقعہ کی نسبت یہ بحث تو ہو سکتی ہے کہ اس کی موجودہ ترقی یافتہ شکلوں میں اس سے وہ مقصد پورا ہوتا ہے یا نہیں جو اسلام نے ادنائے جلباب (یعنی چادر کا گھونگھٹ لٹکانا) سے پیش نظر رکھا ہے۔ لیکن یہ کہنا تو انتہائی جہالت کی بات ہے کہ برقعہ محض ملا کی ایجاد ہے۔ قرآن و اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۲۔ گھروں کے اندر کا پردہ

اب آیئے سورۂ نور کی آیتوں پر غور فرمایئے جو گھر کے اندر کے پردہ سے متعلق ہیں۔ لیکن ان پر غور کرنے سے پہلے چند باتیں بطور تمہید پیش نظر رکھنی ضروری ہیں۔

(ا) ایک یہ کہ ان آیات کا تعلق رشتہ داروں، عزیزوں، گھر کے کام کاج کرنے والے غلاموں، ملازموں اور احباب کے دوستوں سے ہے۔

ظاہر ہے کہ ایک طرف معاشرتی زندگی کو پر لطف خوشحال، اور آسان رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ کہ تعلق رکھنے والوں کو گھروں میں آنے جانے، ملنے جلنے، اور اجتماعی وانفرادی طور پر کھانے پینے کی اجازت دی جائے۔ اور دوسری طرف یہی اخلاقی نقطہ نگاہ یہ مطالبہ کرتا ہے کہ ان پر کچھ ایسی پابندیاں بھی عائد کی جائیں کہ گھروں کی زندگی میں بے نگاہی اور بد خلقی راہ نہ پائے۔ اسلام کو، جو دین فطرت ہے، یہ دونوں مطالبات پورے اعتدال وتوازن کے ساتھ ملحوظ رکھنے ہیں۔

(ب) دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ عرب میں مشترک خاندانی نظام (Joint Family System) کا رواج نہیں تھا۔ ہر بالغ جب شادی کر لیتا

اپنا گھر الگ بسانے کی کوشش کرتا۔ باپ کا گھر الگ، چچا کا گھر الگ، بھائی کا گھر الگ، بہن کا گھر الگ اور خود اس کا اپنا گھر الگ۔ اس طرح ایک ہی خاندان کے بہت سے الگ الگ گھر بن جاتے، جو علیحدہ علیحدہ بھی ہوتے اور باہم دگر فطری اور معاشرتی علائق میں مربوط بھی۔

(ج) تیسری بات یہ ہے کہ سادہ تمدنی زندگی کی وجہ سے اس زمانہ میں عموماً نہ تو زنانہ مکانوں کے ساتھ مردانہ بیٹھکوں کا رواج تھا اور نہ دروازوں پر پردے ہی ہوتے تھے۔

عرب کی معاشرتی اور تمدنی زندگی سے متعلق ان باتوں کو پیش نظر رکھ کر اب سورۂ نور کی ان آیتوں کو پڑھیے۔ فرمایا:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ۝ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ

عَلٰی جُیُوْبِهِنَّ وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآئِهِنَّ
اَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ اَوْ اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ
اَوْ بَنِیْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِیْٓ اَخَوٰتِهِنَّ اَوْ نِسَآئِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ
اَیْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِیْنَ غَیْرِ اُولِی الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ
الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا عَلٰی عَوْرٰتِ النِّسَآءِ وَلَا یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ
لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِیْنَ مِنْ زِیْنَتِهِنَّ ؕ وَتُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ جَمِیْعًا اَیُّهَ
الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ (نور ، ۲۷ ، ۳۱)

"اے ایمان والو! نہ داخل ہو اپنے گھروں کے سوا دوسروں کے گھروں میں
جب تک تمہارا ان سے انس نہ ہو اور تم اس گھر والوں پر سلام نہ کر لو۔ یہ تمہارے
لیے بہتر ہے۔ تاکہ تم کو یاد دہانی حاصل ہو جایا کرے۔ اگر گھر کے اندر کسی کو نہ پاؤ
تو اس وقت تک نہ داخل ہو جب تک تمہیں اجازت نہ ملے۔ اور اگر تم سے کہا
جائے کہ لوٹ جاؤ تو لوٹ جاؤ۔ یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزگی بخش طریقہ ہے اور
اللہ جو کچھ تم کرتے ہو اس سے باخبر ہے۔ تمہارے لیے ان گھروں میں داخل ہونے
میں کوئی حرج نہیں ہے جن میں عورتیں نہ رہتی ہوں اور ان میں تمہارا کوئی کام ہو
اور اللہ جانتا ہے جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو۔ گھروں کے اندر
داخل ہونے کی صورت میں مسلمانوں کو یہ حکم دو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی
شرم کی جگہوں کی احتیاط کریں یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزگی بخش طریقہ ہے۔ اللہ باخبر
ہے اس چیز سے جو وہ کرتے ہیں۔ اسی طرح مسلمان عورتوں کو حکم دو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی
رکھیں اپنی شرم کی جگہوں کو محفوظ کر لیں اور اپنی زینت کی چیزوں میں سے کسی چیز کو ظاہر

نہ کریں مگر جس کا ظاہر ہونا ناگزیر ہو۔ اور وہ اپنی اوڑھنیوں کے بکل مار لیا کریں اپنے گریبانوں پر اور نہ ظاہر کریں اپنی زینت کو مگر اپنے شوہروں یا اپنے باپوں یا اپنے بیٹوں یا اپنے شوہروں کے بیٹوں یا اپنے بھائیوں یا اپنے بھتیجوں یا اپنے بھانجوں یا اپنی دینی بہنوں یا اپنے غلاموں کے سامنے یا اپنے ایسے ملازموں کے سامنے جو عورت کی ضرورت سے مستغنی ہو چکے ہوں۔ یا ایسے بچوں کے سامنے جو ابھی سر سے عورتوں کے بھید سے واقف ہی نہ ہوئے ہوں، اور زمین پر پاؤں مار کر نہ چلیں کہ ان کی زینت کا اظہار ہو اور اللہ کی طرف رجوع کرو۔ اے ایمان والو تم سب تاکہ تم کامیابی حاصل کرو"

گھر کے اندر کے پردہ سے متعلق اصولی قوانین

مذکورۂ بالا آیات میں گھروں کے اندر داخل ہونے سے متعلق مندرجہ ذیل ہدایات دی گئی ہیں۔

(۱) کوئی مسلمان کسی مسلمان کے زنانہ مکان کے اندر داخل نہیں ہو سکتا مگر دو شرطوں کے ساتھ۔ ایک یہ کہ گھر والوں کے لیے وہ اجنبی نہ ہو۔ بلکہ ان کے ساتھ اس کا انس اور ربط ضبط ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ داخل ہونے سے پہلے سلام کر کے داخل ہونے کی اجازت حاصل کرے۔

انس کی صورتیں کئی ایک ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ گھر والوں کے ساتھ قرابت اور رشتہ داری کا تعلق رکھتا ہو، یا صاحب خانہ کا قابلِ اعتماد دوست ہو، یا گھر والوں کے ساتھ خدمت اور غلامی کا تعلق رکھتا ہو۔

سلام اجازت حاصل کرنے کا ایک مہذب اور بابرکت طریقہ ہے۔ اور اس

کی صورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتائی ہے کہ دروازے پر تین مرتبہ سلام کرے۔ اگر کوئی جواب اور اجازت نہ ملے تو واپس لوٹ جائے۔

(۲) اگر گھر پر صاحب خانہ موجود نہ ہو تو جب تک اجازت نہ ملے داخل نہ ہو اور اگر لوٹ جانے کو کہا جائے تو بلا تکلف لوٹ جائے۔

(۳) جو مکانات زنانہ نہ ہوں مذکورۂ بالا اجازت کی شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ مثلاً مردانہ بیٹھکوں میں ہر شخص آجا سکتا ہے۔

(۴) داخل ہونے والے مرد کو چاہیے کہ جب تک وہ گھر کے اندر رہے اپنی نگاہ نیچی رکھے اور شرم کی جگہوں کے معاملہ میں پوری احتیاط برتے۔

(۵) اس دوران میں گھر کی بیبیاں مندرجہ ذیل ہدایات پر عمل کریں۔

(ا) اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔

(ب) اپنی شرم و احتیاط کی جگہوں کو پوری طرح محفوظ کر لیں۔

(ج) اس طرح سمٹ سمٹا جائیں اور کپڑوں کو اس طرح سنبھال لیں کہ ان کی زینت کی چیزیں ظاہر نہ ہوں۔ صرف وہ زینت اس سے مستثنیٰ ہے جس کا ظاہر ہونا ناگزیر ہو۔ مثلاً لباس کا ظاہری حصہ۔

(د) اپنی اوڑھنیوں کے بکل مار لیں تاکہ سینہ چھپ جائے۔

(۵) چلتے پھرتے زمین پر پاؤں مار کے نہ چلیں کہ پازیب کی جھنکار سنائی دے۔

(۶) تمام محرم اور نامحرم عزیزوں اور متعلقین کے لیے گھروں کے اندر آنے جانے میں مذکورہ بالا قوانین کی پابندی لازمی ہے۔ البتہ عورت کے لیے زینت کی چیزوں کے اظہار کی جو ممانعت ہے اس سے شوہر اور محرم اعزا یعنی باپ، بھائی،

بھتیجے بھانجے وغیرہ مستثنیٰ ہیں۔

اسی طرح ملازم کے ساتھ غیر اولی الاربہ (عورت کی ضرورت سے مستغنی) کی قید لگا کر یہ واضح کر دیا کہ جوان ملازم کے سامنے اظہار زینت جائز نہیں۔ اور ملازم اور غلام دونوں کا ذکر چونکہ آیت میں الگ الگ موجود ہے اس وجہ سے ملازم کو غلام پر قیاس کرنا بالکل غلط ہوگا، ایک عام خادم اور غلام میں معاشرتی اور نفسیاتی اعتبارات سے آسمان وزمین کا فرق ہے۔

نابالغ بچوں کو بھی اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں دینی بہنوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قطاعہ عورتوں کے سامنے شریف زادیوں کو اظہار زینت سے بچنا چاہیے۔ مبادا وہ کسی فتنہ میں مبتلا کر دیں۔

بعض ضروری تشریحات

گھروں کے اندر کے پردہ سے متعلق یہ اصولی قوانین ہیں۔ اس کے بعد لوگوں کے سوال پر اس سے متعلق بعض مزید تشریحات اور ہدایات نازل ہوئیں جو یہ ہیں:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ۚ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَإِذَا بَلَغَ

الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ (سورۂ نور: ۵۸ تا ۶۰)

"اے ایمان والو، تمہارے غلام اور قریب البلوغ بچے تین اوقات میں اجازت لیا کریں۔ نماز فجر سے پہلے اور دوپہر کے وقت جب تم کپڑے اتارتے ہو اور عشاء کے بعد۔ یہ تین اوقات تمہاری بے پردگی کے ہیں۔ ان کے علاوہ اوقات میں تمہارے اوپر اور ان کے اوپر اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ بے اجازت آئیں جائیں تم ایک دوسرے کے پاس ہر وقت آنے جانے والے ہو۔ اس طرح اللہ اپنی آیتوں کو واضح کرتا ہے اور اللہ علم والا اور حکمت والا ہے اور جب تمہارے بچے بلوغ کو پہنچ جائیں تو وہ بھی اسی طرح اجازت لیں جس طرح ان سے پہلوں نے اجازت لی ہے۔ اس طرح اللہ تمہارے لیے اپنی آیتوں کو واضح کرتا ہے اور اللہ علم والا اور حکمت والا ہے اور بوڑھی عورتیں جو اب نکاح کی امیدوار نہیں ہیں ان پر اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ وہ اپنے کپڑے الگ کریں بشرطیکہ زینت کا اظہار کرنے والی نہ ہوں اور احتیاط رکھیں تو ان کے لیے زیادہ بہتر ہے اور اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

بعض رخصتیں اور ان کے حدود

مذکورہ بالا آیات میں تین ہدایتیں بیان ہوئی ہیں:۔

(۱) غلاموں اور نابالغ بچوں کو گھر کے اندر آنے جانے کے لیے ہر وقت اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف نماز فجر سے پہلے دوپہر کے وقت اور عشاء کے بعد اجازت لینی ضروری ہے۔ ان اوقات میں بلا اجازت آنے میں اندیشہ ہے کہ وہ گھر والوں کو کسی ایسی حالت میں دیکھ لیں جس حالت میں دیکھنا نامناسب ہو۔ یہ ضرورت کے لحاظ سے اوپر والے احکام میں گویا تخفیف کی گئی ہے۔

(۲) نابالغ بچوں کے لیے یہ رخصت صرف اس وقت تک ہے جب تک وہ نابالغ ہیں۔ بلوغ کے بعد ان کو بھی اجازت کے اسی عام قاعدہ پر عمل کرنا پڑے گا جو سب کے لیے بیان ہوا ہے۔

(۳) بوڑھی عورتوں کے لیے بہتر تو یہی ہے کہ وہ پردہ کے تمام ضوابط کی پابندی کریں۔ لیکن اگر اظہار زینت مقصود نہ ہو تو وہ گھروں کے اندر بھی اور باہر بھی پردہ کے اس خاص اہتمام سے آزاد رہ سکتی ہیں جو اوپر بیان ہوا ہے۔ مثلاً بکل مارنے اور گھونگھٹ لٹکانے کی ان کو ضرورت نہیں ہے۔

بعض شبہات کا ازالہ

اس کے بعد بعض شبہات کے ازالہ کی طرف توجہ فرمائی جو اوپر کے احکام کی وجہ سے اس وقت بہت سے ذہنوں میں پیدا ہو گئے تھے۔

جب لوگوں نے دیکھا کہ اسلام نے گھروں کے اندر آنے جانے پر بہت سی پابندیاں عائد کر دی ہیں۔ یہاں تک کہ قریبی اعزہ بھی ان قیود سے نہیں بچ سکے ہیں تو ایک طرف تو لوگوں نے یہ محسوس کرنا شروع کر دیا کہ شاید اسلام سوشل زندگی کی آزادیوں اور دلچسپیوں کو ختم کرنا چاہتا ہے اور اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ اعزاد

احباب ایک دوسرے سے بے تکلفانہ ملیں جلیں اور ایک دوسرے کے یہاں کھائیں پئیں۔ دوسری طرف بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ بہتوں کے مریض اور معذور اعزاء جوان پابندیوں سے پہلے اپنے رشتہ داروں کے گھروں میں پڑے رہتے تھے، ان پابندیوں کے بعد وہ ایک نہایت راحت بخش آزادی سے محروم ہو گئے۔

قرآن نے ان دونوں شبہوں کو صاف کر دیا کہ ان پابندیوں کو عائد کرنے سے مقصود نہ تو سوشل زندگی کی دلچسپیوں کو ختم کرنا ہے نہ معذوروں اور عاجزوں کو کسی زحمت میں ڈالنا ہے۔ نہایت شوق کے ساتھ اپنے اقربا اور اپنے دوستوں کے گھروں میں آؤ جاؤ۔ اور ایک دوسرے کے یہاں جماعتی اور انفرادی شکل میں جس طرح چاہو کھاؤ پیو البتہ گھروں کے اندر داخل ہونے سے پہلے اجازت حاصل کرنے کے لیے سلام ضرور کر لیا کرو۔ اگر یہ چیز کوئی پابندی ہے تو یہ ایسی پابندی ہے جو تمہارے لیے بھی اور گھر والوں کے لیے بھی بہت سی برکتوں کا باعث ہے۔ چنانچہ فرمایا:۔

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ وَّلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اُمَّهٰتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اِخْوَانِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اَخَوٰتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اَعْمَامِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ عَمّٰتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اَخْوَالِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ خٰلٰتِكُمْ اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗٓ اَوْ صَدِيْقِكُمْ ۭ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا اَوْ اَشْتَاتًا ۭ فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً ۭ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝ (سورہ نور: ۶۱)

— نہ کسی نابینا پر کوئی حرج ہے، نہ کسی لنگڑے پر، نہ کسی بیمار پر، اور نہ خود تم لوگوں پر کہ کھاؤ پیو اپنے گھروں میں یا اپنے باپوں کے گھروں یا اپنی ماؤں کے گھروں میں یا اپنی بہنوں کے گھروں میں، یا اپنے چچاؤں کے گھروں یا اپنی پھوپھیوں کے گھروں میں یا اپنے ماموؤں کے گھروں میں یا اپنی خالاؤں کے گھروں میں، یا ان گھروں میں جو تمہاری تولیت اور اہتمام میں ہیں یا اپنے کسی دوست کے گھر میں۔ تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم کھاؤ پیو۔ اجتماعی شکل میں یا الگ الگ۔ البتہ جب گھروں میں داخل ہو تو سلامتی بھیجو اپنے آپ پر خدا کی طرف سے سلامتی بابرکت اور پاکیزہ۔ اسی طرح اللہ واضح کرتا ہے اپنی آیتوں کو تاکہ تم سمجھو۔

اُوپر کے مباحث کا خلاصہ

اوپر کے مباحث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ قرآن شریف میں دو طرح کے پردے کے احکام بیان ہوئے ہیں۔ ایک اس صورت کے لیے جب عورت کو گھر سے باہر نکلنا پڑے اور اجنبیوں سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ ہو۔ دوسرا اس صورت کے لیے جب گھر کے اندر خود اس کے یا اس کے شوہر کے اعزا و اقربا، اور متعلقین و ملازمین اور اس طرح کے لوگ آئیں۔ پہلی صورت سے متعلق حکم سورۂ احزاب میں دیا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت اپنے اوپر بڑی چادر ڈال کر نکلے اور اس کا گھونگھٹ چہرے پر لٹکا لے۔

دوسری صورت سے متعلق احکام سورۂ نور میں دیئے گئے ہیں۔ اور اس سلسلہ کے اصولی مسائل یہ ہیں:۔

(۱) کوئی اجنبی شخص بغیر کسی تعلق کے، کسی کے زنانہ مکان کے اندر داخل نہ ہو۔

(۲) اہلِ تعلق میں سے جو داخل ہو، وہ اجازت لے کر داخل ہو۔

(۳) داخل ہونے والا اپنی نگاہ نیچی رکھے۔ اور اپنی شرم کی جگہوں کے معاملے میں پوری احتیاط برتے۔

(۴) گھر کی عورتیں اپنی نگاہیں نیچی رکھیں، سمٹ سمٹا کر رہیں، زینت کی چیزوں میں سے اگر کسی چیز کا اظہار ہو، تو مجبورانہ ہو، بُکّل مار لیا کریں۔ زمین پر پاؤں مار کر نہ چلیں۔

(۵) زینت کی چیزوں کا اظہار صرف شوہر اور محرم عزیزوں کے سامنے جائز ہے۔ نیز غلام اور بوڑھے ملازم اور نابالغ کے سامنے بھی ان کے اظہار میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۶) غلاموں اور نابالغ بچوں کے لیے ہر وقت اجازت لینا ضروری نہیں ہے۔ صرف ان اوقات میں اجازت لینا ضروری ہے جو اوقات خاص پردہ کے ہیں۔ اور جن میں ان کا اچانک آجانا ان کے لیے بھی اور گھر والوں کے لیے بھی احتیاط اور حیا کے منافی ہے۔

(۷) بڑھیا عورتوں کے لیے رخصت ہے۔ وہ بغیر برقعہ کے باہر نکل سکتی ہیں۔ بشرطیکہ اظہارِ زینت مقصود نہ ہو۔ اگرچہ بہتر یہی ہے کہ وہ بھی پردہ کے احکام کی پابندی کریں۔

اصولی احکام کے تحت بعض رخصتیں

پردہ سے متعلق یہ اصولی اور بنیادی قوانین ہیں جو خود قرآن مجید میں بیان ہوئے

ہیں اور جن کے بارہ میں کسی شبہ یا اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر ان میں کسی پہلو سے اختلاف ہو سکتا تھا (اور ہوا ہے) تو وہ صرف یہ پہلو ہے کہ عام طور پر لوگ سورۂ نور اور سورۂ احزاب کے احکام کے الگ الگ موقع و محل سے واقف نہیں ہیں اس وجہ سے اس مسئلہ پر جو کچھ اب تک لوگوں نے لکھا ہے اس میں ایک سخت قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور اس تناقض کی وجہ سے ان کے نتائج بحث جس قدر پردہ کے حامیوں کے لیے مفید ہیں اسی قدر بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی پردہ کے مخالفوں کے مفید مطلب ہیں۔ اس مضمون میں اس تناقض کو پوری طرح رفع کر دیا گیا ہے اور پردہ سے متعلق تمام آیات کے صحیح صحیح محل کو متعین کر دیا گیا ہے جس کے بعد کسی منصف اور خدا ترس آدمی کے لیے اس معاملہ میں راہ حق سے انحراف کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ گئی ہے اس وضاحت کے بعد بھی اگر کوئی شخص اس مسئلہ میں کجروی اختیار کرے تو وہ شخص یا تو سخت ہٹ دھرم ہے یا سخت کج فہم۔ اور ایسے شخص سے کبھی یہ توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ وہ کسی حق کو اپنی خواہش کے خلاف قبول کرے گا۔ خواہ وہ حق کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو۔

ان احکام پر غور کرنے سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پردہ کے بارہ میں —— خواہ گھروں کے اندر کا پردہ ہو یا گھروں سے باہر کا —— ہم کو نہایت واضح اور قطعی ہدایات دی ہیں۔ ان واضح اور قطعی احکام کے بعد اس باب میں اگر کوئی چیز سکھانے اور بتانے کی باقی رہ گئی تھی تو وہ صرف بعض جزوی اور ضمنی مسائل تھے جو یا تو اہل علم کے اجتہاد پر چھوڑے گئے ہیں یا پیغمبر کے قول و عمل سے ان کی تشریح ہو گئی ہے۔ چنانچہ ان کلیات کے تحت خاص خاص حالات کے لیے جو رخصتیں ملی ہوئی ہیں۔ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح

کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو شریعت نے اجازت دی ہے کہ وہ اس کو ایک نظر دیکھ سکتا ہے۔ اگر پولیس یا جج کو کسی عورت کی شناخت مطلوب ہو تو ان کو بھی اجازت ہے کہ وہ اس کو دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح کسی طبی ضرورت کے تحت ایک طبیب یا ڈاکٹر کو بھی یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ کسی اجنبی عورت کو دیکھ یا چھو سکتا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ناگہانی حالات (Emergency) کے لیے یہ قوانین بڑی حد تک نرم کر دیئے گئے ہیں۔ مثلاً کسی مکان میں اگر آگ لگ جائے یا کوئی عورت پانی میں ڈوب رہی ہو تو اس حالت میں مقدم یہ ہے کہ عورت کی جان بچانے کی کوشش کی جائے۔ اگرچہ اس کوشش میں پردہ کے شرعی احکام کا لحاظ قائم نہ رکھا جا سکے۔ اسی طرح سفر (خصوصاً سفر حج) اور جنگ کی حالت میں بھی ضرورت و مصلحت کے لحاظ سے بعض مستثنیات اور رخصتیں ہیں جن کی احادیث میں تصریح آگئی ہے۔ نیز اس سلسلہ کے بعض دوسرے ضمنی اور جزوی مسائل بھی ہیں جو ائمہ مجتہدین نے کھول دیئے ہیں اور وہ فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ یہ تمام جزوی اور ضمنی مسائل اپنے باب کے اصولی اور بنیادی احکام پر مبنی ہیں۔ اس وجہ سے یہ تو ہو سکتا ہے کہ ان جزوی مسائل سے اسی طرح کے حالات کے لیے کچھ اور احکام استنباط کر لیے جائیں لیکن یہ بات بالکل غلط ہوگی کہ ان رخصتوں اور مستثنیات ہی کو اصل قرار دے کر پردہ سے متعلق تمام بنیادی اصولوں کو ڈھا دینے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح کی جسارت دین کے معاملہ میں صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو شریعت سے بالکل ہی جاہل ہیں۔

روایات اور احادیث میں اگر ایسے واقعات ملتے ہیں کہ دوران جنگ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیویوں نے پردہ کے قوانین کا لحاظ نہیں رکھا تو یہ اس

بات کا ثبوت تو بلا شبہ ہے کہ عام حالات کے لیے اسلام نے پردہ کے جو احکام دیئے ہیں، خاص طرح کے حالات پیش آجانے سے ان میں بہت بڑی حد تک ڈھیل کر دی جاتی ہے۔ لیکن یہ اس بات کا ثبوت ہرگز نہیں ہے کہ اسلام نے پردہ کا سرے سے کوئی حکم ہی نہیں دیا ہے اور عورتوں کو اذنِ عام ہے کہ وہ کھلے بندوں جہاں چاہیں پھریں۔ اگر یہ طرزِ استدلال صحیح مان لیا جائے تو ایک شخص یہ بھی دعویٰ کر سکتا ہے کہ اسلام میں سرے سے وضو کا کوئی حکم ہی نہیں دیا گیا ہے کیونکہ بہت سی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے محض تیمم کر کے نمازیں پڑھی ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ایک شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ قیامِ نماز کا کوئی ضروری رکن نہیں ہے کیونکہ صحابہ اور صحابیات میں سے بہتوں نے بیٹھ کے نمازیں ادا کی ہیں۔ اگر یہ طرزِ استدلال غلط ہے اور ظاہر ہے کہ غلط ہے تو یقیناً ان لوگوں کا استدلال بھی صحیح نہیں ہو سکتا جو بعض مستثنیات کی بنا پر، جن کا تعلق مخصوص حالات سے ہے۔ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام میں سرے سے پردہ کا کوئی حکم ہی نہیں ہے اور "ملاؤں" نے یہ چیز اپنی طرف سے گھڑ کے بعد میں مسلمانوں کی زندگی کے اندر شامل کر دی ہے۔

مروجہ پردہ اور قرآنی پردہ

اوپر کی تفصیلات سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ قرآن میں پردہ کے متعلق نہایت واضح اور تفصیلی احکام ہیں۔ نیز یہ حقیقت بھی واضح ہو چکی ہے کہ سورۂ نور میں مردوں اور عورتوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس کا تعلق دراصل گھر کے اندر کے پردہ سے ہے۔ جہاں اپنے عزیزوں اور تعلق کے لوگوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ باہر کے پردہ کے بارے میں وہی ادنائے جلباب اور پر بڑی چادر لینا اور اس کا

گھونگھٹ چہرہ پر لٹکا لینا) کا حکم ہے جو سورۂ احزاب میں دیا گیا ہے۔ نیز زینت کے اظہار کی ممانعت اور ناگزیر طور پر ظاہر ہو جانے والی زینت کے استثنا کا تعلق بھی گھر کے اندر کے پردہ سے ہے۔ ان کو باہر نکلنے کی صورت سے جو لوگ متعلق کرتے ہیں انہوں نے قرآن شریف پر غور نہیں کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ ایک سخت قسم کے تضاد اور تناقض میں مبتلا ہیں۔

اوپر کے مباحث سے یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ جس طرح موجودہ بے پردگی قرآن کے بالکل خلاف ہے اسی طرح مروجہ پردہ بھی بہت بڑی حد تک قرآن کے بالکل خلاف ہے۔ بالخصوص گھروں کے اندر کے پردہ سے متعلق قرآن نے جو احکام دیئے ہیں وہ تو یک قلم بدل ڈالے گئے ہیں۔ ان کی جگہ یا تو ایک بالکل غلط قسم کی آزادی اور بے قیدی نے لے رکھی ہے یا ایک بالکل نا روا قسم کی پابندی نے۔ یا تو یہ حالت ہے کہ قریب کے رشتہ داروں اور عزیزوں سے بھی لوگ اسی طرح کے پردہ کو ضروری سمجھتے ہیں جس قسم کا پردہ اجنبیوں اور بیگانوں سے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ یا یہ حالت ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ قرابت و رشتہ داری کی کوئی ادنیٰ وابستگی بھی ہو جاتی ہے ان کے لیے سرے سے کسی قسم کے پردہ کی ضرورت ہی نہیں خیال کی جاتی۔ اس افراط و تفریط کا نتیجہ یا تو یہ ہے کہ اس سے بہت سے خاندانوں کی اجتماعی زندگیوں پر برا اثر پڑتا ہے اور ان کے درمیان وہ انس اور وہ ربط و ضبط باقی نہیں رہ جاتا ہے جس کو اسلام نے باقی رکھنا چاہا ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ اس سے ان کا معیار اخلاق گر جاتا ہے جس کو اسلام نے ہر قیمت پر باقی رکھنا چاہا ہے اور جس کی بربادی اسلامی معاشرہ کی بربادی کے ہم معنی ہے۔ اس افراط و تفریط سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ قرآن نے جس حد تک ڈھیل دی ہے اس سے

بھی پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے، اور جو پابندیاں عائد کی ہیں ان کا بھی پورا پورا لحاظ رکھا جائے۔ اسی طریقہ پر عمل کرنے سے وہ اجتماعی زندگی وجود میں آئے گی جس میں عفت اور آزادی دونوں چیزیں پورے اعتدال و توازن کے ساتھ موجود ہوں گی اور جس کے اندر ہی اس صحیح اسلامی اخلاق کی تربیت ممکن ہو سکے گی جو مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ نے پسند فرمایا ہے۔

اسلام میں

شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت

[یہ مضمون پنجاب کی تحقیقاتی عدالت کی طلب پر لکھا گیا تھا اس وجہ سے طرزِ بیان، طرزِ استدلال اور موادِ استدلال ہر چیز میں عدالت کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے]۔

اسلام میں قانون کا مآخذ چونکہ کتاب و سنت کو قرار دیا گیا ہے اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلامی نظام میں جمہور مسلمین کو قانون سازی کے کام میں سرے سے کوئی دخل ہے ہی نہیں۔ اول تو ان لوگوں کے خیال میں قرآن و حدیث کے ہوتے ہوئے قانون سازی کی اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اسلام میں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر کچھ ضرورت ہے بھی تو وہ علماء کے فتووں یا امراء و خلفاء کے آمرانہ احکام سے پوری کر لی جاتی ہے، اس مقصد کے لیے ان کے نزدیک اسلام میں اُس قسم کا کوئی نظام نہیں پایا جاتا ہے جس قسم کا نظام مغربی طرز کی جمہوریتوں میں مجالس قانون ساز کے نام سے پایا جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام میں قانون کے مآخذ کتاب اور سنت ہی ہیں، جن چیزوں کے بارہ میں کتاب و سنت کے اندر صریح احکام موجود ہیں ان میں مسلمانوں کے اربابِ حل و عقد اور ان کے اولوالامر کا منصب صرف ان قوانین کے اجراء و نفاذ تک محدود ہے،

وہ ان قوانین و احکام کے اندر نہ کسی ترمیم و تنسیخ کے مجاز ہیں اور نہ ان کی جگہ دوسرے قوانین بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ لیکن جن معاملات میں کتاب و سنت میں سکوت اختیار کیا گیا ہے ان میں امت کو قانون سازی کا پورا پورا حق دیا گیا ہے۔ یہ حق کوئی محدود حق نہیں ہے بلکہ یہ نہایت وسیع دائرے کے اندر استعمال ہوتا ہے کیونکہ قرآن و حدیث کے اندر بیشتر صرف بنیادی اور اصولی باتیں ہی بیان کی گئی ہیں، جزئیات و تفصیلات سے ان میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ اس خلا کو حالات و ضروریات کے تقاضوں کے تحت بھرنا، نیز تمام پیش آنے والے اجتماعی و سیاسی معاملات میں اسلام کے منشا و مزاج کے مطابق قوانین بنانا امت کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے۔ اور اس کے لیے ایک مکمل شورائی نظام خود کتاب سنت کے اندر تجویز کر دیا گیا ہے جو مغربی جمہوریتوں کے نظام قانون سازی سے بدرجہا بہتر ہے۔

یہاں ہمارے لیے اس نظام کی تمام تفصیلات سے بحث کرنے کی گنجائش تو نہیں ہے لیکن دورِ رسالت، دورِ صحابہ اور دورِ فقہا میں جس شکل میں یہ نظام قائم رہا ہے ہم اجمالی طور پر اس کا خاکہ یہاں پیش کرتے ہیں اور اس کی تائید میں کتاب و سنت کے جو نصوص ابتدا سے اب تک مسلمان اہلِ فکر کی رہنمائی کرتے رہے ہیں ضمناً ہم ان میں سے بھی چند ایک کی طرف اشارہ کریں گے۔

دورِ رسالت میں شورائی نظام قانون سازی کی تاسیس

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ براہِ راست وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی اور آپ کسی معاملہ میں دوسروں سے مشورہ لینے کے محتاج نہ تھے، لیکن اسلام میں شورائی نظام قانون سازی کے استحکام کے لیے چونکہ ضروری تھا کہ حضور خود اپنے طرزِ عمل سے اس کی بنیاد رکھیں اس وجہ

سے آپ کو قرآن میں یہ حکم دیا گیا:

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ۔ (شوریٰ-۳۸)

"پس ان سے درگزر کرو اور ان کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔"

اس آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے معاملات میں مشورہ لیتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور حوصلہ افزائی ہی کے لیے تھا یا اس کی کوئی قانونی اہمیت بھی تھی اور ایسا کرنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا؟ اس سوال کا جواب فقہ حنفی کے مشہور ماہر حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب 'احکام القرآن' میں مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا ہے۔

وغیر جائز ان یکون الامر بالمشاورۃ علی جھۃ تطییب نفوسھم ورفع اقدارھم ولتقتدی الامۃ بہ فی مثلہ لانہ لو کان معلوما عندھم انھم اذا استفرغوا مجھودھم فی استنباط ما شوروا فیہ وصواب الرأی فیما سئلوا عنہ ثم لم یکن ذالک معمولا علیہ ولا متلقی منہ بالقبول بوجہ لم یکن فی ذالک تطییب نفوسھم ولا رفع اقدارھم بل فیہ ایحاشھم واعلامھم بان آراءھم غیر مقبولۃ ولا معمول علیھا۔ (احکام القرآن، ابوبکر جصاص جلد ۲، ص۴۰)

"اور یہ بات ناجائز ہے کہ صحابہ سے مشورہ کرنے کا یہ حکم محض صحابہ کی دلداری اور ان کی عزت افزائی کے خیال سے دیا گیا ہو یا محض اس خیال سے دیا گیا ہو کہ اس

طرح کے معاملات میں امت کو آپ کے اس طریقے کی اقتدا کرنے کی تعلیم دی جائے۔
حالانکہ صحابہ کو اگر یہ علم ہوتا کہ جب وہ زیرِ مشورہ امور میں اپنا سر کھپا کر کوئی رائے قائم
کریں گے تو نہ تو اس پر عمل ہی ہوگا اور نہ ہی کسی پہلو سے اس کی قدر ہی کی جائے گی تو
دلداری اور عزت افزائی کے بجائے اُلٹا اس کا اثر ان پر یہ پڑتا کہ وہ اس سے متوحش
ہوتے اور سمجھتے کہ ان کی رائیں نہ قبول کیے جانے کے لیے ہیں نہ عمل کیے جانے کے
لیے، بلکہ محض پیش کیے جانے کے لیے ہیں۔"

حجۃ الاسلام کی اس تصریح سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک صحابہؓ سے مشورہ لیتے
رہنے کا یہ حکم محض رسمی اور ظاہرداری نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ مشورہ لینے کے بعد ان
مشوروں پر عمل بھی کیا جائے۔

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس مشورے کے حدود بھی نہایت واضح الفاظ میں
متعین کر دیئے ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورے صحابہ سے ان تمام
امور میں حاصل کرتے تھے جن کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، عام اس سے کہ یہ معاملات
دینی نوعیت کے ہوں یا دنیوی نوعیت کے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

وقال اٰخرون کان مامورًا بمشاورتھم فی امور الدین
والحوادث التی لا توقیف فیھا عن اللہ تعالیٰ وفی امور الدنیا
ایضاً مما طریقہ الرای وغالب الظن وقد شاورھم یوم
بدر فی الاساریٰ وکان ذالک من امور الدین۔

(احکام القرآن، جلد ۲، صہ ۴۹)

"اور ایک دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہؓ

سے مشورہ لینے کا یہ حکم دینی معاملات اور اس طرح کے حوادث میں بھی تھا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی متعین ہدایت وارد نہ ہو چکی ہو اور ان دنیوی معاملات میں بھی تھا جن میں فیصلے رائے و مشورہ اور گمانِ غالب کے تحت ہوا کرتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقعہ پر قیدیوں کے بارے میں صحابہ سے مشورہ لیا حالانکہ یہ معاملہ دینی معاملات کی قسم ہی سے تھا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لیتے رہنے کی مذکورہ بالا قرآنی ہدایت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اہتمام کے ساتھ عمل فرمایا اس کے متعلق ایک ایسے صحابی کی شہادت ملاحظہ ہو جو اپنے وقت کا بیشتر حصہ آپ کی صحبت میں بسر فرماتے تھے۔

عن ابی ھریرۃ قال ما رأیت احداً قط کان اکثر مشورۃ لاصحابہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (رواہ احمد والشافعی)

"حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ لیتے رہنے والا کبھی کسی شخص کو نہیں پایا۔"

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس قسم کے معاملات میں صحابہ سے مشورے لیے ہیں ان کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ان میں جنگی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی ہر قسم کے معاملات داخل ہیں۔ ہم ان میں سے چند معاملات بطورِ مثال پیش کرتے ہیں۔

(۱) بدر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اول اول جس مقام پر پڑاؤ ڈالا جنگی مصلحت کے لحاظ سے وہ کچھ نامناسب تھا۔ بعض صحابہ نے اس پر سوال اٹھایا کہ آپ نے یہ وحیِ الٰہی کے اشارے سے کیا ہے یا محض ذاتی صوابدید سے۔ جب آپ نے واضح فرمایا

کہ آپ نے محض جنگی مصلحت سے ایسا کیا ہے تو ایک صحابی نے اس سے اختلاف کیا اور چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا۔ بالآخر صحابہ سے مشورہ کے بعد یہی رائے قرار پائی اور اسی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل فرمایا۔ (الطبقات الکبریٰ ابن سعد جلد ۲، ص ۱۵)

(۲) غزوۂ احزاب کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غطفان کے سامنے یہ پیش کش کرنا چاہی کہ اگر وہ جنگ سے باز آجائیں تو آپ ان کو مدینے کے پھلوں کا ثلث حصہ سالانہ دیتے رہیں گے۔ اس کے لیے ایک معاہدے کا مسودہ بھی قلم بند ہو چکا تھا لیکن جب آپ نے اس معاملے میں صحابہ، خصوصاً انصار کے لیڈروں سے مشورہ کیا تو انہوں نے اس سے شدت کے ساتھ اختلاف کیا اور کہا کہ ہم تو ان سے صرف تلوار سے بات کرنا چاہتے ہیں۔ بالآخر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی رائے قبول فرمائی اور معاہدے کا مسودہ چاک کرا دیا۔ (الطبقات الکبریٰ ابن سعد، جلد ۲، ص ۷۳)

(۳) غزوہ بدر کے قیدیوں کے معاملہ کا ذکر اوپر گزر چکا ہے اور طبقات الکبریٰ ابن سعد (جلد ۲، ص ۲۲) میں بھی یہ حدیث موجود ہے۔

یہ چند واقعات بطور مثال ذکر کیے گئے ہیں۔ ان واقعات سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف یہ کہ تمام اہم معاملات میں صحابہ سے مشورہ لیتے رہتے تھے بلکہ ان پر عمل بھی فرماتے تھے۔

شوریٰ، صحابہؓ اور خلفائے راشدین کے دور میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب صحابہؓ کا دور آیا تو ان کے سامنے ایک طرف تو آپ کا مذکورۂ بالا اسوۂ حسنہ تھا اور دوسری طرف قرآن و حدیث دونوں میں نہایت واضح ہدایات خود صحابہ کو دی گئی تھیں کہ وہ کس اساس پر اپنا سیاسی نظام قائم کریں؟

اور اس میں قانون سازی کا طریقہ کیا ہو۔ ہم پہلے وہ قرآنی ہدایت نقل کرتے ہیں جس پر صحابہ کا قائم کردہ نظام سیاسی مبنی تھا، اس کے بعد احادیث اور خلفائے راشدین کے طرزِ عمل سے اس کی وضاحت کریں گے۔

اس سلسلے میں قرآن مجید اصولی ہدایت یہ دی گئی ہے:۔

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ۔ (سورۂ شوریٰ - ۳۸)

"اور ان کا نظام باہمی مشورے پر مبنی ہے۔"

اس اصولی ہدایت کی وضاحت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمائی تھی۔

حدثنی ابو سلمة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم سئل عن الامر یحدث لیس فی کتاب ولا سنة فقال ینظر فیه العابدون من المؤمنین۔ (سنن دارمی باب التورع عن الجواب فیما لیس فی کتاب ولا سنة)

"مجھ سے ابو سلمہ نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آن پڑے جس کا ذکر نہ تو کہیں قرآن میں ہو اور نہ سنت میں تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ اس معاملہ پر مسلمانوں کے صالح لوگ غور کر کے اس کا فیصلہ کریں گے۔"

اسی مضمون کی مزید وضاحت ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے:۔

عن علی قال قلت یا رسول اللہ ان عرض لی امر لم ینزل قضاء فی امره ولا سنة کیف تأمرنی؟ قال تجعلونه شوریٰ بین اهل الفقه والعابدین من المؤمنین ولا تقض فیه برأیك خاصة۔ (رواه الطبرانی فی الاوسط)

"حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میرے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کا ذکر نہ قرآن میں ہو نہ سنت میں تو اس معاملہ میں آپ مجھے کیا روش اختیار کرنے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اس کو قانون اسلامی میں بصیرت رکھنے والوں اور صالحین کے مشورے سے طے کرو اور اس میں تنہا اپنی رائے سے کوئی فیصلہ نہ کرو۔"

چنانچہ اسی اصول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ نے نظام خلافت کی بنیاد رکھی جس میں خلیفہ کے انتخاب میں بھی جمہور مسلمین کے مشورہ کی شرط لازمی ٹھہری اور خلافت کے فرائض کی انجام دہی میں بھی شوریٰ کو ضروری قرار دیا گیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ جو اسلام میں پہلے خلیفہ ہیں، مسلمانوں کے مشورۂ عام سے خلیفہ بنے اور خلیفہ بننے کے بعد انہوں نے تمام معاملات کا فیصلہ، جن کے بارہ میں ان کو کتاب و سنت میں کوئی واضح ہدایت نہیں ملی، ان لوگوں کے مشورے سے کیا جو جمہور مسلمین کے معتمد لیڈر تھے اور علم و دیانت کے لحاظ سے لوگوں میں بہتر خیال کیے جاتے تھے۔ ان کے طرز عمل سے متعلق سنن دارمی کی یہ حدیث ملاحظہ ہو:-

حدثنا میمون بن مهران فقال کان ابوبکر اذا ورد علیه الخصم نظر فی کتاب الله فاذا وجد فیه ما یقضی بینهم قضی به وان لم یکن فی الکتاب وعلم من رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ذالك الامر سنة قضی بها فان اعیاه خرج فسأل المسلمین وقال اتانی کذا وکذا فهل علمتم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی فی ذالك بقضاء فربما

اجتمع الیہ النفر کلھم یذکر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ قضاء فیقول ابوبکر الحمد للہ الذی جعل فینا من یحفظ علم نبینا فان اعیاہ ان یجد فیہ سنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع رؤس الناس وخیارھم فاستشارھم فاذا اجتمع رأیھم علی امر قضی بہ۔

وہم سے میمون بن مہران نے حدیث بیان کی کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس فریق معاملہ کوئی مقدمہ لاتے تو وہ پہلے اس پر کتاب اللہ کی روشنی میں غور کرتے۔ اگر اس میں ان کو کوئی ایسی چیز مل جاتی جس سے ان کے معاملے کا فیصلہ ہو سکتا تو اس کے مطابق وہ اس کا فیصلہ کر دیتے۔ اور اگر کتاب اللہ میں ان کو اس کے فیصلے کے لیے کوئی چیز نہ ملتی اور سنت رسول اللہ میں کوئی چیز مل جاتی تو پھر اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ لیکن اگر سنت رسول اللہ میں بھی کوئی چیز نہ پاتے تو مسلمانوں سے دریافت کرتے کہ میرے سامنے اس اس طرح کا معاملہ آیا ہے کیا کسی شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا فیصلہ ہے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق ہو؟ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ آپ کے پاس متعدد ایسے اشخاص جمع ہو جاتے جو اس قسم کے معاملے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابوبکر اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے کہ امت کے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو رسولؐ کا علم محفوظ کیے ہوئے ہیں لیکن اگر اس تلاش کے بعد بھی ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت نہ ملتی تو پھر قوم کے لیڈروں اور ان کے اچھے لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور جب وہ کسی بات پر جم جاتے تو اس کے

مطابق وہ معاملے کا فیصلہ کردیتے۔

حضرت عمرؓ کے دور میں تمام سیاسی و اختلافی امور میں شوریٰ کا جو اہتمام رہا اس کا تذکرہ شاہ ولی اللہؒ نے ان الفاظ میں فرمایا ہے:-

کان من سیرۃ عمر رضی اللہ عنہ انہ کان یشاور الصحابۃ ویناظرھم حتی تنکشف الغمۃ وتأتیہ الثلج فصار غالب قضایاہ وفتاواہ متبعۃ فی مشارق الارض ومغاربھا۔

(حجۃ اللہ البالغہ جلد ۱۔ ص ۱۳۲)

"حضرت عمرؓ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ معاملات میں صحابہ سے مشورہ کرتے اور ان سے بحث کرتے یہاں تک کہ الجھن دور ہوجاتی اور دل پوری طرح مطمئن ہوجاتا۔ یہ اسی کا اثر ہے کہ ان کے فتوے اور فیصلے تمام مشرق و مغرب میں معمول بہ بنے۔"

صرف حضرت عمرؓ کے زمانے ہی کے متعلق نہیں بلکہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے تک کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے کہ انتظام ملکی اور قانون سازی سے متعلق سارے معاملات شوریٰ کے ذریعے سے ہی انجام پاتے تھے چنانچہ شاہ صاحب اپنی مشہور تصنیف "ازالۃ الخفاء" میں فرماتے ہیں:-

تحقیق آنست کہ تا زمان حضرت عثمانؓ اختلاف مسائل فقیہہ واقع نمی شد در محل اختلاف بخلیفہ رجوع مے کردند و خلیفہ بعد مشاورت امرے اختیار مے کرد وہماں امر مجمع علیہ مے شد۔ (ازالۃ الخفاء، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب، مقصد اول ص ۱۳۰)

"اور اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک فقہی اختلافات برپا ہونے نہیں پائے تھے۔ جب کوئی اختلافی مسئلہ پیدا ہوتا تو لوگ خلیفہ کی طرف رجوع

کرتے اور خلیفہ مشورہ کرنے کے بعد ایک رائے قائم کرتا اور پھر وہی رائے اجماعی
فیصلے کی حیثیت اختیار کر لیتی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس شورائی نظام نے جس حد تک ترقی کی اس
کی تفصیل مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف "الفاروق" میں وضاحت
کے ساتھ پیش کی ہے۔ چونکہ یہ ساری بحث نہایت مضبوط دلائل پر مبنی ہے اور سارا
مواد بحث انہوں نے طبقات ابن سعد، کنز العمال، تاریخ طبری اور قاضی ابو یوسف صاحب
کی کتاب الخراج وغیرہ جیسی مشہور اور مستند کتابوں سے لیا ہے اس وجہ سے ہم اس کے
بعض ضروری حصوں کا اقتباس یہاں پیش کرتے ہیں۔

فاضل مصنف حضرت عمرؓ کی خلافت میں مجلس شوریٰ کا ذکر کرتے ہوئے
لکھتے ہیں:۔

"ان سب میں اصل الاصول مجلس شوریٰ کا انعقاد تھا۔ یعنی جب کوئی
انتظام پیش آتا تھا تو ہمیشہ ارباب شوریٰ کی مجلس منعقد ہوتی تھی اور کوئی امر بغیر
مشورے اور کثرت رائے کے عمل میں نہیں آسکتا تھا۔ تمام جماعت اسلام میں
اس وقت دو گروہ تھے جو کل قوم کے پیشوا تھے اور جن کو تمام عرب نے گویا اپنا
قائم مقام تسلیم کر لیا تھا یعنی مہاجرین و انصار مجلس شوریٰ میں ہمیشہ لازمی طور پر ان
دونوں گروہوں کے ارکان شریک ہوتے تھے۔ انصار بھی دو قبیلوں میں منقسم تھے
اوس و خزرج۔ چنانچہ ان دونوں خاندانوں کا مجلس شوریٰ میں شریک ہونا ضروری
تھا۔ مجلس شوریٰ کے تمام ارکان کے نام اگرچہ ہم نہیں بتا سکتے تاہم اس قدر
معلوم ہے کہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوف، معاذ بن جبلؓ، ابی بن

کعب، زیدؓ بن ثابت اس میں شامل تھے۔ مجلس کے انعقاد کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ایک منادی اعلان کرتا کہ الصلوٰۃ جامعۃ: یعنی سب لوگ نماز کے لیے جمع ہو جائیں جب لوگ جمع ہو جاتے تھے تو حضرت عمرؓ مسجد نبوی میں جا کر دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔ نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر خطبہ دیتے تھے اور بحث طلب امر پیش کیا جاتا تھا۔

"معمولی اور روزمرہ کے کاروبار میں اس مجلس کے فیصلے کافی سمجھے جاتے تھے لیکن جب کوئی امر اہم پیش آتا تھا تو مہاجرین اور انصار کا اجلاس عام ہوتا تھا اور سب کے اتفاق سے وہ امر طے پاتا تھا۔ مثلاً عراق و شام کے فتح ہونے پر جب بعض صحابہ نے اصرار کیا کہ تمام مفتوحہ مقامات فوج کی جاگیر میں دے دیے جائیں تو بہت بڑی مجلس منعقد ہوئی جس میں تمام قدمائے مہاجرین اور انصار میں سے عام لوگوں کے علاوہ دس بڑے بڑے سردار جو تمام قوم میں ممتاز تھے اور جن میں پانچ شخص قبیلہ اوس اور پانچ قبیلہ خزرج کے تھے، شریک ہوئے۔ کئی دن تک مجلس کے جلسے ہوتے رہے اور نہایت آزادی و بیباکی سے لوگوں نے تقریریں کیں۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے جو تقریر کی اس کے جستہ جستہ فقرے ہم اس لحاظ سے نقل کرتے ہیں کہ اس سے منصب خلافت کی حقیقت اور خلیفہ وقت کے اختیارات کا اندازہ ہوتا ہے۔"

انی لم ازعجکم الا لان تشرکوا فی امانتی فیما حملت من امورکم فانی واحد کاحدکم ولست ارید ان تتبعوا هذا الذی هوای۔

"میں نے آپ حضرات کو صرف اس لیے زحمت دی ہے کہ آپ کے معاملات کی دیکھ بھال کا جو بار امانت مجھ پر ڈالا گیا ہے آپ اس کے اٹھانے میں میری مدد کریں۔ میں تم ہی جیسا ایک شخص ہوں اور میں نہیں چاہتا کہ آپ اس چیز کا اتباع کریں جو میری خواہش کے مطابق ہو۔"[1]

"سنہ ۲۱ھ میں جب نہاوند کا سخت معرکہ پیش آیا اور عجمیوں نے اس سر و سامان سے تیاری کی کہ لوگوں کے نزدیک خود خلیفۂ وقت کا اس مہم پر جانا ضروری ٹھہرا تو بہت بڑی مجلس شوریٰ منعقد ہوئی۔ حضرت عثمانؓ، طلحہؓ بن عبیداللہ، زبیرؓ بن العوام، عبدالرحمٰنؓ بن عوف وغیرہ نے باری باری کھڑے ہو کر تقریریں کیں اور کہا کہ آپ کا خود موقع جنگ پر جانا مناسب نہیں۔ پھر حضرت علیؓ کھڑے ہوئے اور ان لوگوں کی تائید میں تقریر کی۔ غرض کثرت رائے سے یہی فیصلہ ہوا کہ خود حضرت عمرؓ موقع جنگ پر نہ جائیں۔ اسی طرح فوج کی تنخواہ، دفتر کی ترتیب، عمال کا تقرر، غیر قوموں کو تجارت کی آزادی اور ان پر محصول کی تشخیص، اس قسم کے بہت سے معاملات ہیں جن کی نسبت تاریخوں میں بتصریح مذکور ہے کہ مجلس شوریٰ میں پیش ہو کر طے پائے۔"

"مجلس شوریٰ کا انعقاد اور اہل الرائے کے مشورے استحسان اور تبرع کے طور پر نہ تھے بلکہ حضرت عمرؓ نے مختلف موقعوں پر صاف صاف فرما دیا تھا کہ مشورے کے بغیر خلافت سرے سے جائز ہی نہیں۔ ان کے خاص الفاظ یہ ہیں "لاخلافۃ الاعن مشورۃ"۔ مجلس شوریٰ کا اجلاس اکثر خاص خاص ضرورت کے پیش آنے

---

[1] یہ ترجمہ "الفاروق" میں نہیں ہے بلکہ ہم نے کیا ہے۔

کے وقت ہوتا تھا لیکن اس کے علاوہ ایک اور مجلس تھی جہاں روزانہ انتظامات اور ضروریات پر گفتگو ہوتی تھی۔ یہ مجلس ہمیشہ مسجد نبوی میں منعقد ہوتی تھی اور صرف مہاجرین صحابہ اس میں شریک ہوتے تھے۔ صوبجات اور اضلاع کی روزانہ خبریں جو دربار خلافت میں پہنچتی تھیں حضرت عمرؓ ان کو اس مجلس میں بیان کیا کرتے تھے اور کوئی بحث طلب امر ہوتا تھا تو اس میں لوگوں سے استصواب کیا جاتا تھا۔ مجوسیوں پر جزیہ مقرر کرنے کا مسئلہ اول اسی مجلس میں پیش ہوا تھا۔ مؤرخ بلاذری نے اس مجلس کا حال ایک ضمنی تذکرے میں ان الفاظ میں لکھا ہے:۔

کان للمہاجرین مجلس فی المسجد فکان عمر یجلس معھم فیہ ویحدثھم عما ینتھی الیہ من امور الآفاق فقال یوماً ما ادری کیف اصنع بالمجوس۔

"مہاجرین کی ایک مجلس مسجد نبوی میں اپنی نشست کیا کرتی تھی۔ حضرت عمرؓ اس کے سامنے وہ تمام حالات رکھا کرتے تھے جو مملکت کے مختلف گوشوں سے ان کو پہنچا کرتے تھے۔ اس مجلس میں ایک روز انہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ مجوس کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے[1]۔"

حضرت عمرؓ کے زمانے میں نہ صرف اہم امور ملکی شوریٰ سے انجام پاتے تھے بلکہ صوبجات اور اضلاع کے حکام بھی اکثر رعایا کی مرضی سے مقرر کیے جاتے تھے۔ چنانچہ

---

[1] عربی عبارت کا ترجمہ ہماری طرف سے ہے۔ بقیہ ساری عبارت "الفاروق" صفحہ ۱۴۱-۱۴۴ سے منقول ہے۔

یہی علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسفؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:۔

"کوفہ، بصرہ اور شام میں جب عمال مقرر کیے جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے ان تینوں صوبوں میں احکام بھیجے کہ وہاں کے لوگ اپنی اپنی پسند سے ایک ایک شخص کا انتخاب کر کے بھیجیں جو ان لوگوں کے نزدیک تمام لوگوں سے زیادہ دیانتدار اور قابل ہو۔ چنانچہ کوفہ سے عثمان بن فرقد بصرہ سے حجاج بن علاط، شام سے معن بن یزید کو لوگوں نے منتخب کر کے بھیجا اور حضرت عمرؓ نے انہی لوگوں کو ان مقامات کا حاکم مقرر کیا۔ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو جن الفاظ میں بیان کیا ہے یہ ہیں:۔

کتب عمر بن الخطاب الی اهل الکوفة یبعثون الیه رجلاً من اخیرهم واصلحهم والی اهل البصرة کذالک والی اهل الشام کذالک۔ قال فبعث الیه اهل الکوفة عثمان بن فرقد وبعث الیه اهل الشام معن بن یزید وبعث الیه اهل البصرة الحجاج بن علاط کلهم سمیون قال فاستعمل کل واحد منهم علی خراج ارضه[1]

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات

مجلس شوریٰ کی نوعیت اور اس کے ارکان کی صفات سے متعلق بھی بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ شوریٰ صرف علماء اور فقہاء پر مشتمل

---

[1] الفاروق، مصنفہ شبلی نعمانی بحوالہ کتاب الخراج قاضی ابو یوسفؒ

ہوتی تھی، دوسرے لوگوں کو اس میں بار حاصل نہ تھا۔ بعض لوگ اس کو ایک بالکل مبہم اور غیر متعین چیز سمجھتے ہیں یعنی خلیفہ جن اشخاص سے چاہے مشورہ کرلے کسی متعین شوریٰ سے مشورہ کرنے کا وہ پابند نہیں ہے۔ ان غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے چند ضروری باتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں اہل شوریٰ کی صفات سے متعلق مندرجہ ذیل ہدایت دی گئی ہے۔

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ۔ (سورۃ النساء۔ ۸۳)

"اور جب ان کو امن یا خطرے کی کوئی اطلاع ملتی ہے تو اس کو پھیلا دیتے ہیں اور اگر وہ اس کو رسول اور اپنے اہل حل وعقد کے سامنے پیش کرتے تو اس کو وہ لوگ جو اہل بصیرت ہیں ٹھیک طور پر سمجھ سکتے۔"

اسلامی نظام میں جن لوگوں کے سامنے معاملات پیش کیے جانے چاہئیں، اس آیت میں ان کی دو صفتیں متعین طور پر بیان کی گئی ہیں، ایک یہ کہ وہ مسلمانوں کے اولی الامر یعنی سربراہ کار ہوں، دوسرے یہ کہ وہ اہل استنباط یعنی معاملات کی سوجھ بوجھ اور دینی و سیاسی بصیرت رکھنے والے ہوں۔ ہمارے مفسرین نے مذکورہ بالا الفاظ کی یہی تفسیر کی ہے۔

"کشاف" میں مذکورہ آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

ھم کبراء الصحابۃ البصراء بالامور۔ (کشاف جلد ۱، ص ۲۹)

"اس سے مراد اکابر صحابہ اور اہل بصیرت لوگ ہیں۔"

اسی کے ہم معنی الفاظ امام نیشاپوری اور امام رازی کی تفسیر میں وارد ہیں۔

روایات سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شوریٰ کے لیے وہ لوگ بلائے جاتے تھے جو عوام کے معتمد لیڈر اور دینی و دنیوی معاملات میں بصیرت رکھنے والے اور مسلمانوں کے سربراہ کار ہوتے تھے۔ اس معاملہ میں بوڑھے اور جوان کی بھی تخصیص نہ تھی۔ چنانچہ بخاری کتاب التفسیر، سورۂ اعراف میں حضرت ابن عباسؓ کا قول مروی ہے کہ

کان القراء اصحاب مجالس عمر ومشاورته کهولا کانوا او شبانا۔

"حضرت عمرؓ کی مجالس مشاورت میں ذی علم لوگ ہوا کرتے تھے خواہ وہ سن رسیدہ ہوں یا جوان ہوں"

حضرت ابوبکرؓ کے متعلق اوپر گزر چکا ہے کہ وہ مشورہ کے لیے مسلمانوں کے لیڈروں اور ان کے اخیار کو بلاتے تھے۔

جمع رؤس الناس وخیارهم۔

بعض روایات میں ایک جامع لفظ "صالحین" کا بھی استعمال ہوا ہے۔

تاریخ اور سیرت میں متعین طور پر جن اصحاب شوریٰ کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں:۔

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب، حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت سعدؓ بن معاذ، حضرت سعد بن عبادہ وغیرہ۔

ان ناموں پر غور کر کے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ لوگ یا تو مختلف اسلامی پارٹیوں کے معتمد علیہ لیڈر تھے یا دینی و مذہبی بصیرت کے اعتبار سے کوئی نمایاں مقام مسلمانوں میں رکھتے تھے۔ مثلاً حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما مہاجرین کے مسلم

لیڈر تھے اور مذہبی بصیرت اور سیاسی سوجھ بوجھ میں اپنی نظیر نہیں رکھتے تھے حضرت سعدؓ بن معاذ اور سعدؓ بن عبادہ انصار کی دونوں پارٹیوں (اوس و خزرج) کے لیڈر تھے حضرت عثمان غنیؓ بنو امیہ کے لیڈر تھے۔ عبدالرحمٰن بن عوف بنو زہرہ کے لیڈر تھے۔ حضرت علیؓ بنی ہاشم کے لیڈر تھے، معاذؓ بن جبل ابی بن کعب اور زیدؓ بن ثابت قرآنی علوم اور فقہ کے ماہرین میں سے تھے۔

مجلس شوریٰ کی تشکیل

اب دوسرا سوال ان ارباب حل و عقد کے متعلق یہ ہے کہ وہ کیسے چنے جائیں گے اور کون ان کو چنے گا۔ سرسری مطالعے کی بنا پر لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ خلافت راشدہ میں چونکہ عام انتخابات (General Elections) کے ذریعے ارکان شوریٰ منتخب نہیں ہوتے تھے اس لیے اسلام میں سرے سے مشورے کا کوئی قاعدہ ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات بالکل خلیفۂ وقت کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ جس سے چاہے مشورہ لے۔ لیکن یہ گمان در اصل اس زمانے کی باتوں کو اس زمانے کے ماحول میں رکھ کر دیکھنے سے پیدا ہوا ہے۔ حالانکہ ان کو اسی وقت کے ماحول میں رکھ کر دیکھنا چاہیے اور عملی تفصیلات کے اندر وہ اصول سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے جو ان میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

اسلام کو معظمہ میں ایک تحریک کی حیثیت سے اٹھا تھا تحریکوں کے مزاج کا یہ خاصہ ہوتا ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے آگے بڑھ کر ان کو لبیک کہتے ہیں۔ وہی لیڈر کے رفیق، دست و بازو اور مشیر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ اسلام میں بھی جو سابقین اولین تھے وہ بالکل ایک فطری طریقے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق اور مشیر قرار پائے

جن سے آپ ہر ایسے معاملے میں مشورہ کرتے تھے جس میں خدا کی طرف سے کوئی صریح حکم آیا ہوا نہ ہوتا تھا۔ پھر جب اس تحریک میں نئے نئے آدمیوں کا اضافہ ہونے لگا اور مخالف طاقتوں سے اس کی کشمکش بڑھتی گئی تو ایسے لوگ خود بخود نمایاں ہوتے چلے گئے جو اپنی خدمات، قربانیوں، اور بصیرت و فراست کی بنا پر جماعت میں ممتاز تھے۔ ان کا انتخاب ووٹوں سے نہیں بلکہ تجربات اور آزمائشوں سے ہوا تھا جو الیکشن کی بہ نسبت زیادہ صحیح اور فطری طریق انتخاب ہے۔ اس طرح مکہ چھوڑنے سے پہلے ہی دو قسم کے لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ کے رکن بن چکے تھے۔ ایک سابقین اولین دوسرے وہ آزمودہ کار اصحاب جو بعد میں جماعت کے اندر نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں گروہ ایسے تھے جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح تمام مسلمانوں کا اعتماد بھی حاصل تھا۔

اس کے بعد ہجرت کا اہم واقعہ پیش آیا، اور اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ ڈیڑھ دو سال پہلے مدینے کے چند باثر لوگ اسلام قبول کر چکے تھے اور ان کے اثر سے اوس اور خزرج کے قبیلوں میں گھر گھر اسلام پہنچ گیا تھا۔ انہی لوگوں کی دعوت پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مہاجرین اپنے گھر بار چھوڑ کر مدینے منتقل ہوئے اور وہاں اسلام کی اس تحریک نے ایک سیاسی نظام اور ایک ریاست کی شکل اختیار کی۔ اب یہ بالکل ایک قدرتی بات تھی کہ مدینے میں جن لوگوں کے اثر سے اسلام پھیلا اور پھیلتا گیا وہی اس جدید معاشرے اور سیاسی نظام میں مقامی لیڈروں کی پوزیشن پر فائز ہوئے، اور انہی کا یہ مرتبہ و مقام تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس شوریٰ میں سابقین اولین، اور آزمودہ کار مہاجرین کے ساتھ ایک تیسرے عنصر (انصار) کی حیثیت سے شامل ہوں۔ یہ لوگ بھی فطری طریق انتخاب سے منتخب ہوئے تھے اور مسلمان قبیلوں کے

ایسے معتمد علیہ تھے کہ اگر موجودہ زمانے کے طریقے پر انتخابات منعقد ہوتے تب بھی یہی لوگ منتخب ہو کر آتے۔

پھر مدنی معاشرے میں دو قسم کے لوگ اور ابھرنے شروع ہوئے۔ ایک وہ جنہوں نے آٹھ دس برس کی سیاسی، فوجی اور تبلیغی مہمات میں کارہائے نمایاں انجام دیئے حتیٰ کہ ہر اہم معاملے میں انہی کی طرف لوگوں کی نگاہیں اٹھنے لگیں۔ دوسرے وہ لوگ جنہوں نے قرآن کے علم و فہم اور دین میں فقاہت کے اعتبار سے ناموری حاصل کی حتیٰ کہ عوام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد علم دین میں انہی کو سب سے زیادہ معتبر سمجھنے لگے اور خود آنحضورؐ نے بھی یہ فرما کر ان کو سند اعتبار عطا کی کہ قرآن فلاں شخص سے سیکھو، اور فلاں نوعیت کے مسائل میں فلاں شخص کی طرف رجوع کرو۔ یہ دونوں عناصر بھی مجلس شوریٰ میں بالکل ایک فطری انتخاب سے شامل ہوتے چلے گئے اور ان میں بھی کسی کے لیے ووٹ لینے کی حاجت پیش نہ آئی۔ ووٹ اگر لیے بھی جاتے تو اس معاشرے میں ان کے سوا کوئی ایسا نہ تھا جس پر مسلمانوں کی نگاہِ انتخاب پڑتی۔

اس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہ مجلس شوریٰ بن چکی تھی جو بعد کو خلفائے راشدین کی مشیر قرار پائی، اور وہ دستوری روایات بھی مستحکم ہو چکی تھیں جن کے مطابق آگے چل کر ایسے نئے لوگ اس مجلس میں شامل ہوتے گئے جنہوں نے اپنی خدمات اور اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتوں کے ذریعہ سے قبولِ عام حاصل کر کے اس مجلس میں اپنی جگہ پیدا کی۔ یہی وہ لوگ تھے جن کو اہل الحل والعقد (باندھنے اور کھولنے والے) کہا جاتا تھا اور جن کے مشورے کے بغیر خلفائے راشدین کسی اہم معاملے کا فیصلہ نہ کرتے تھے۔ ان کی آئینی حیثیت کا صحیح اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عثمانؓ کی شہادت

کے بعد چند اصحاب نے حضرت علیؓ کے پاس حاضر ہو کر خلافت قبول کرنے کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا:۔

لیس ذالک الیکم، انما ھو لاھل الشوریٰ واھل بدر فمن رضی بہ اھل الشوریٰ واھل بدر فھو الخلیفۃ فنجتمع وننظر فی ھذا الامر۔ (الامامۃ والسیاسۃ لابن قتیبہ، طبعۃ الفتوح مصر ص ۴۱)

"یہ معاملہ تمہارے فیصلہ کرنے کا نہیں ہے۔ یہ تو اہلِ شوریٰ اور اہلِ بدر کا کام ہے۔ جس کو اہلِ شوریٰ اور اہلِ بدر پسند کریں گے وہی خلیفہ ہوگا۔ پس ہم جمع ہوں گے اور اس معاملے پر غور کریں گے۔"

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہل الحل والعقد اُس وقت کچھ متعین لوگ تھے جو پہلے سے اس پوزیشن پر فائز چلے آ رہے تھے اور وہی ملّت کے اہم معاملات کا فیصلہ کرنے کے مجاز تھے۔ لہٰذا یہ گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خلیفۂ وقت من مانے طریقے پر جس وقت جس کو چاہتا تھا مشورے کے لیے بلا لیتا تھا اور کسی کو یہ معلوم نہ تھا کہ مستقل اہلِ شوریٰ یا اہلِ حل وعقد کون ہیں۔

خلافت راشدہ کے اس تعامل، بلکہ خود اسوۂ نبوی سے جو قاعدہ کلیہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ امیر کو مشورہ ہر کس و ناکس سے، یا اپنی مرضی کے چھٹے ہوئے لوگوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے کرنا چاہیے جو عامۂ مسلمین کے معتمد ہوں، جن کے اخلاص و خیر خواہی اور اہلیت پر لوگ مطمئن ہوں، اور حکومت کے فیصلوں میں جن کی شرکت اس امر کی ضامن ہو کہ ان فیصلوں کے نفاذ میں جمہور قوم کا دلی تعاون شریک ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ عوام کے معتمد لوگ کیسے معلوم کیے جائیں، تو ظاہر ہے کہ اس چیز کے معلوم ہونے کی جو صورت

آغازِ اسلام کے مخصوص حالات میں تھی آج وہ صورت نہیں ہے، اور اس زمانے کے تمدنی حالات میں جو موانع موجود تھے وہ بھی آج موجود نہیں ہیں۔ اس لیے ہم آج کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے وہ تمام ممکن اور مباح طریقے اختیار کر سکتے ہیں جن سے معلوم کیا جا سکے کہ جمہورِ قوم کا اعتماد کن لوگوں کو حاصل ہے۔ آج کل کے انتخابات بھی اس کے جائز طریقوں میں سے ایک ہیں۔ بشرطیکہ ان میں وہ ذلیل ہتھکنڈے استعمال نہ ہوں جنھوں نے جمہوریت کو ایک مذاق بنا کر رکھ دیا ہے[۱]۔

اجماع

حضرات خلفائے راشدین کے زمانے میں وقت کے جو اربابِ حل وعقد اس طرح کسی امرِ دینی پر متفق ہو جاتے تھے تو اس کو اجماع کہتے تھے اور یہ اجماع ایک مستقل شرعی حجت کی حیثیت حاصل کر گیا تھا۔ یہی اجماع درحقیقت اجماع کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے مندرجہ ذیل روایات کافی ہوں گی۔

عن المسیب بن رافع قال کانوا اذا نزلت بہم قضیۃ لیس فیہا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثر اجتمعوا لہا واجمعوا فالحق فیما رأوا۔ (سنن دارمی)

مسیب بن رافع سے روایت ہے کہ جب صحابہ کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آتا جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت نہ ہوتی تو

---

[۱] مجلس شوریٰ کی تشکیل سے متعلق یہ ساری عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" از مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی سے نقل کی گئی ہے۔

اس کے لیے وہ مجتمع ہوتے اور ایک بات پر اتفاق کرتے تو جس بات پر وہ متفق ہو جاتے حق اُسی کے اندر ہوتا۔"

اس اجماع کے حجت ہونے پر مسلمان بالکل متفق ہیں۔ اسی کے بارے میں حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو لکھا تھا۔

فان جاءك ماليس فى كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به۔ (سنن دارمی، ص ۳۴)

"اور اگر تمہارے سامنے کوئی ایسا معاملہ آ جائے جس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ اس کے بارے میں سنت رسول اللہ میں کچھ ہو تو مسلمانوں نے جس بات پر اجماع کیا ہو اس کو دیکھو اور اس کو اختیار کرو۔"

"اجماع[1] کی تعریف میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع اس چیز کا نام ہے کہ "ایک مسئلے میں تمام اہلِ علم متفق ہوں اور کوئی ایک قول بھی اس کے خلاف نہ پایا جاتا ہو۔" ابن جریر طبری اور ابوبکر رازی کی اصطلاح میں اکثریت کا قول بھی "اجماع" ہے۔ امام احمدؒ جب کسی مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ "ہمارے علم میں اس کے خلاف کوئی قول نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ امام موصوف کے نزدیک اس مسئلے میں اجماع ہے۔

---

[1] یہ عبارت سید ابوالاعلیٰ مودودی کے ایک مضمون مطبوعہ ترجمان القرآن ماہ مئی ۱۹۵۸ء سے لی گئی ہے۔

یہ امر سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ اجماع حجت ہے یعنی نص کی جس تعبیر پر یا جس قیاس و اجتہاد پر، یا جس قانون مصلحت پر اجماع امت ہوگیا ہو اس کی پیروی لازمی ہے۔ لیکن اختلاف جس امر میں ہے وہ اجماع کا وقوع و ثبوت ہے نہ کہ بجائے خود اجماع کا حجت ہونا۔ جہاں تک خلافت راشدہ کے دور کا تعلق ہے، چونکہ اس زمانے میں اسلامی نظام جماعت باقاعدہ قائم تھا اور شوریٰ پر نظام چل رہا تھا، اس لیے اس وقت کے اجماعی اور جمہوری فیصلے تو معلوم اور معتبر روایات سے ثابت ہیں۔ لیکن بعد کے دور میں جب نظام جماعت درہم برہم اور شوریٰ کا طریقہ ختم ہوگیا تو یہ معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا کہ کس چیز پر فی الحقیقت اجماع ہے اور کس چیز پر نہیں ہے۔ اسی بنا پر خلافت راشدہ کے دور کا اجماع تو ناقابل انکار مانا جاتا ہے، مگر بعد کے دور میں جب کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہے تو محققین اس کے دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ معلوم کرنے کے لیے کہ کس بات پر اجماع ہے اور کس بات پر نہیں ہے اسلامی نظام کا قیام ضروری ہے۔

عام طور پر جو یہ مشہور ہے کہ امام شافعیؒ یا امام احمد ابن حنبلؒ سرے سے اجماع کے وجود ہی کے منکر تھے، یا کسی دوسرے امام نے اس کا انکار کیا ہے، یہ سب کچھ اس بات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ جب کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس پر اجماع ہے، درآنحالیکہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہ ہوتا،

تو یہ لوگ اس کے اس دعوے کو ماننے سے انکار کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے
اپنی کتاب جامع العلم میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے یہ بتایا ہے کہ دنیائے
اسلام کے پھیل جانے اور جگہ جگہ اہل علم کے منتشر ہو جانے اور نظام جماعت
درہم برہم ہو جانے کے بعد اب کسی جزوی مسئلے کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہو
گیا ہے کہ اس میں تمام علماء کے اقوال کیا ہیں۔ اس لیے جزئیات میں اب اجماع
کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ البتہ اسلام کے اصولوں اور اس کے ارکان اور بڑے
بڑے مسائل کے بارے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان پر اجماع ہے، مثلاً یہ
کہ نماز کے اوقات پانچ ہیں، یا روزے کے حدود یہ ہیں وغیرہ۔ اسی بات کو
امام ابن تیمیہؒ یوں بیان کرتے ہیں :۔

"اجماع کے معنی یہ ہیں کہ کسی حکم پر تمام علماء مسلمین متفق ہو جائیں۔ اور جب
کسی حکم پر تمام امت کا اجماع ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو اس سے نکلنے کا حق نہیں
رہتا، کیونکہ پوری امت کبھی ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل
ایسے ہیں جن کے متعلق بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان میں اجماع ہے حالانکہ
دراصل وہ نہیں ہوتا، بلکہ بسا اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے۔"

(فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ا صفحہ ۴)

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر کسی مسئلے میں نص شرعی
کی کسی تعبیر پر، یا کسی قیاس یا استنباط پر، یا کسی تدبیر و مصلحت پر اب بھی اہل حل
وعقد کا اجماع، یا ان کی اکثریت کا فیصلہ فی الواقع ہو جائے تو وہ حجت ہوگا اور
قانون قرار پائے گا۔ اس طرح کا فیصلہ اگر تمام دنیائے اسلام کے اہل حل وعقد

کریں تو وہ تمام دنیائے اسلام کے لیے قانون ہوگا، اور اگر کسی ایک اسلامی مملکت
کے اہل حل وعقد کریں تو وہ کم ازکم اس مملکت کے لیے تو قانون ہونا چاہیے۔

مصالح مرسلہ

علاوہ ازیں فقہاء نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ جن معاملات کے بارے میں کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ شریعت کے اشارات ہی میں کوئی ایسی چیز مل رہی ہو جو اس کے موافق یا مخالف فیصلہ کرنے میں مدد دے سکے تو مسلمان اپنے جماعتی اور اسلامی مصالح کے تحت اس کے متعلق قانون بنانے اور فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ مالکیہ اس اصول کو مصالح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس چیز کو بھی انہوں نے منجملہ ادلۂ شرعیہ کے شمار کیا ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف "الاعتصام" جلد دوم میں ایسی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں جو مصالح مرسلہ کے تحت آتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کسی وقت اسلامی ریاست اپنی فوجی یا دوسری ضروریات کے لیے روپے کی کمی محسوس کرے اور مالداروں پر کوئی خاص ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت محسوس کرے تو ایسا کر سکتی ہے۔

قرافی نے یہ ثابت کیا ہے کہ مصالح مرسلہ کے اصول کے قائل صرف مالکیہ ہی نہیں ہیں بلکہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب نے اس سے کام لیا ہے اور انہوں نے صحابہ کے دور سے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً :-

(۱) قرآن کی جمع وترتیب۔

(۲) خلیفہ کی نامزدگی حضرت ابوبکرؓ کی طرف سے۔

(۳) خلیفہ کا انتخاب ایک شورائی کونسل کے ذریعے سے۔

(۴) دفاتر کا قیام۔

(۵) سکے کا اجرا۔

(۶) جیل خانوں کا قیام۔[۱]

مصالح مرسلہ کے اصول کے استعمال میں شرط صرف یہ ہے کہ وہ شریعت کے کسی اصول یا اس کی کسی دلیل کے خلاف نہ ہو بلکہ شریعت کے مزاج اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو۔[۲]

مصالح مرسلہ کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں۔[۳]

صدر ریاست کے انتخاب سے متعلق بعض شبہات کا ازالہ

شوریٰ کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد ممکن ہے اسلام میں صدر ریاست کے انتخاب سے متعلق بعض سوالات پیدا ہوں۔ اس وجہ سے ہم آخر میں مختصراً اس کو بھی صاف کر دینا چاہتے ہیں۔

"ہمارے موجودہ اسلامی معاشرے کا آغاز مکے میں کفر کے ماحول میں ہوا تھا اور اس ماحول سے لڑ کر اسلامی معاشرے کی ابتدا کرنے والے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ یہ اسلامی معاشرہ جب اپنے نظم اور سیاسی خود مختاری میں ترقی کر کے ایک اسٹیٹ بننے کی منزل پر پہنچا تو اس کے اولین رئیس بھی آنحضورؐ ہی تھے، اور آپ کسی کے منتخب کردہ نہ تھے بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور کیے ہوئے تھے۔

۱؎ الشافعی ص۲۹۵ بحوالہ شرح تحریر جزء ثالث ص۲۸۱۔

۲؎ الشافعی ص۲۹۵

۳؎ الشافعی بحوالہ اصول الاسنوی و التحریر ابن ہمام۔

دس سال تک آپؐ اس ریاست کی امارت کا فریضہ انجام دینے کے بعد رفیق اعلیٰ سے جاملے بغیر اس کے کہ اپنی جانشینی کے متعلق کوئی صریح اور قطعی ہدایت دے کر تشریف لے جاتے۔ آپ کے اس سکوت سے، اور قرآن مجید کے اس ارشاد سے کہ وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (مسلمانوں کے معاملات آپس کے مشورے سے انجام پاتے ہیں) صحابہ کرام نے یہ سمجھا کہ نبیؐ کے بعد زمین مملکت کا تقرر مسلمانوں کے اپنے انتخاب پر چھوڑا گیا ہے، اور یہ انتخاب مسلمانوں کے باہمی مشورے سے ہونا چاہیے۔ چنانچہ خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب مجمع عام میں ہوا۔

پھر جب ان کا آخری وقت آیا تو اگرچہ ان کی رائے میں خلافت کے لیے موزوں ترین شخص حضرت عمرؓ تھے، لیکن انھوں نے اپنے جانشین کو نامزد نہ کیا بلکہ اکابر صحابہ کو الگ الگ بلا کر ان کی رائے معلوم کی، پھر حضرت عمرؓ کے حق میں اپنی بیعت دلا کر ای، پھر حالت مرض ہی میں اپنے حجرے کے دروازے سے مسلمانوں کے مجمع عام کو خطاب کر کے فرمایا:۔

اترضون بمن استخلف علیکم؟ فانی واللہ ما الوت من جہد الرأی ولا ولیت ذا قرابۃ۔ وانی استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ واطیعوا۔

"کیا تم راضی ہو اس شخص سے جس کو میں تم پر اپنا جانشین بناؤں؟ خدا کی قسم میں نے غور و فکر سے رائے قائم کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے، اور اپنے کسی رشتہ دار کو مقرر نہیں کیا ہے۔ میں نے عمر بن الخطاب کو جانشین بنایا ہے۔

پس تم ان کی سنو اور اطاعت کرو۔"

مجمع سے آوازیں آئیں:-

سمعنا واطعنا۔ (طبری جلد ۳ صفحہ ۶۱۸ مطبعۃ الاستقامۃ مصر)

"ہم نے سنا اور مانا۔"

اس طرح مسلمانوں کے دوسرے خلیفہ کا تقرر بھی نامزدگی سے نہیں ہوا بلکہ خلیفۂ وقت نے مشورے سے ایک شخص کو تجویز کیا اور پھر مجمع عام میں اس کو پیش کر کے منظور کرایا۔

اس کے بعد حضرت عمرؓ کے دنیا سے رخصت ہونے کی باری آئی۔ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد ترین رفیقوں میں سے چھ اصحاب ایسے موجود تھے جن پر خلافت کے لیے مسلمانوں کی نگاہ پڑ سکتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہی چھ اصحاب کی ایک مجلس شوریٰ بنا دی اور ان کے سپرد یہ کام کیا کہ باہمی مشورے سے ایک شخص کو خلیفہ تجویز کریں، اور اعلان کر دیا کہ:

من تأمر منکم علی غیر مشورۃ من المسلمین فاضربوا عنقہ۔ (الفاروق عمر۔ محمد حسین ہیکل جلد ۲ صفحہ ۳۱۳)

"تم میں سے جو کوئی مسلمانوں کے مشورے کے بغیر زبردستی امیر بنے اس کی گردن مار دو۔"

اس مجلس نے بالآخر انتخاب کا کام حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے سپرد کیا اور انہوں نے مدینے میں چل پھر کر عام لوگوں کی رائے معلوم کی۔ گھر گھر جا کر عورتوں تک سے پوچھا۔ مدرسوں میں جا کر طلبہ تک سے دریافت کیا۔ مملکت کے مختلف حصوں

کے جو لوگ حج سے اپنے علاقوں کی طرف واپس جاتے ہوئے مدینے ٹھیرے تھے ان سے استصواب کیا۔ اور اس تحقیقات سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ امت میں سب سے زیادہ معتمد علیہ دو شخص ہیں، عثمانؓ اور علیؓ۔ اور ان دونوں میں سے عثمانؓ کی طرف زیادہ لوگوں کا میلان ہے۔ اسی رائے پر آخر کار حضرت عثمانؓ کے حق میں فیصلہ ہوا اور مجمع عام میں ان کے ہاتھ پر بیعت کی گئی۔

پھر حضرت عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا اور امت میں سخت افراتفری برپا ہو گئی۔ اس موقع پر چند صحابہ حضرت علیؓ کے مکان پر جمع ہوئے اور ان سے عرض کیا کہ آج آپ سے زیادہ امارت کا حق دار کوئی نہیں، آپ اس بار کو سنبھالیں۔ حضرت علیؓ نے انکار کیا، مگر وہ اصرار کرتے رہے۔ آخر کار حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر آپ لوگ یہی چاہتے ہیں تو مسجد میں چلیے۔

فان بیعتی لا تکون خفیاً ولا تکون الا عن رضا من المسلمین۔ (طبری۔ جلد ۳۔ صفحہ ۴۵۰)

"کیونکہ میری بیعت خفیہ طور پر نہیں ہو سکتی، اور مسلمانوں کی عام رضامندی کے بغیر اس کا انعقاد ممکن نہیں ہے۔"

چنانچہ آپ مسجد نبوی میں تشریف لے گئے اور مہاجرین و انصار جمع ہوئے اور سب کی نہیں تو کم از کم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اکثریت کی مرضی سے آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔

پھر جب حضرت علیؓ پر قاتلانہ حملہ ہوا اور ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ کے بعد کیا ہم آپ کے صاحبزادے حضرت حسنؓ سے

بیعت کریں؟" اس پر انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا کہ

مَا آمُرُکُمْ وَلَا أَنْهٰکُمْ، اَنتم اَبصَر (طبری۔ جلد ۳۔ صفحہ ۲۱۲)

"میں نہ تم کو اس کا حکم دیتا ہوں نہ اس سے منع کرتا ہوں۔ تم لوگ خود اچھی طرح دیکھ سکتے ہو۔"

یہ ہے رئیس مملکت کے تقرر کے معاملے میں خلافتِ راشدہ کا تعامل اور اور صحابہ کرام کا اجماعی طرزِ عمل جس کی بنیاد خلافت کے باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تمام اجتماعی معاملات کے باب میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ پر رکھی گئی۔ اس مستند دستوری رواج سے جو بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں صدر کا انتخاب عام لوگوں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ کوئی شخص بجور زبردستی امیر بن جانے کا حق نہیں رکھتا۔ کسی خاندان یا طبقے کا اس منصب پر اجارہ نہیں ہے اور انتخاب کسی جبر کے بغیر مسلمانوں کی آزادانہ رضامندی سے ہونا چاہیے۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں کی پسند کیسے معلوم کی جائے، تو اس کے لیے اسلام میں کوئی خاص طریق کار مقرر نہیں کر دیا گیا ہے۔ حالات اور ضروریات کے لحاظ سے مختلف طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ ان سے معقول طور پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہو کہ جمہور قوم کا اعتماد کس شخص کو حاصل ہے۔[1]

---

[1] صدر ریاست کے انتخاب سے متعلق یہ تمام عبارت "اسلامی دستور کی تدوین" از مولانا ابوالاعلیٰ مودودی سے نقل کی گئی ہے۔

ہمارے طریقِ کار پر چند اعتراضات اور اُن کا جواب

سوال :-

آپ کے طریقِ کار میں ہم کو چند بنیادی غلطیاں نظر آتی ہیں جن کو نیچے درج کیا جاتا ہے۔ امید ہے کہ ان کے متعلق اپنے خیال کی وضاحت فرمائیں گے۔

(۱) آپ کا دعویٰ ہے کہ آپ کا طریقِ تبلیغ وہی ہے جو انبیائے کرام کا تھا۔ مگر ہر نبی پہلے خالص توحید کی دعوت دیتا تھا اور ایک ایک اِلٰہِ باطل کا نام لے لے کر اس کی پرستش سے لوگوں کو منع کرتا تھا۔ لیکن آپ ان باطل الٰہوں کا ذکر ضمناً کرتے ہیں، اصل مقصدِ تبلیغ اسے قرار نہیں دیتے۔ کیا کسی نبی نے مصلحتاً اس کام کو مؤخر کیا تھا اور پہلے صرف ربوبیت کے تصور کو پیش کرنے ہی پر اکتفا کیا تھا؟ آپ کے اس طریقِ کار سے آپ کے گرد بھیڑ تو اکٹھی ہو سکتی ہے مگر اس بھیڑ میں بہت کم لوگ شرک سے کلی طور پر پاک ہوں گے۔ مثلاً آپ کی جماعت کے ایک رکن کا نام "محمد غوث" ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک ایک ایک مشرکانہ فعل پر انگلی رکھ کر نہیں بتایا جائے گا، مسلمان شرک سے پاک نہیں ہو سکتے۔ اس لیے لازمی ہے کہ آپ بھی حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کی طرح موجودہ دور کے ایک ایک مشرکانہ فعل کی تشریح کر کے اس کی حقیقت واضح کر دیں۔

(۲) آپ کا خیال ہے کہ موجودہ دَور میں حکومت سب سے بڑا بُت اور طاغوت ہے جس کی پرستش ہو رہی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس حکومت کے کارندے

اس بت کے پجاری ٹھیرے یعنی شرک کے مرتکب۔ پھر کیا وجہ ہے کہ آپ ایسے اشخاص کو اپنی جماعت میں شامل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو ریل، ڈاک اور تعلیم کے سرکاری محکموں میں ملازم ہیں؟ اگر آپ اضطرار کی رخصت کی بنا پر یہ اجازت دیتے ہیں تو اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ ایسے تمام لوگ واقعۃً حالتِ اضطرار ہی میں مبتلا ہیں اور رخصتِ اضطرار کے تمام شرائط اپنے اندر رکھتے ہیں۔

(۳) آپ کے خیال میں مذہب کو سیاست سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ بنی اسرائیل اپنے نبی کے ذریعہ ایک بادشاہ کے تقرر کی درخواست کرتے ہیں اور انہیں یہ جواب نہیں دیا جاتا کہ جب نبی تمہارے اندر موجود ہے تو تم یہ کیسا مطالبہ کر رہے ہو۔ بلکہ بادشاہ مقرر کر دیا جاتا ہے، نیز جَعَلَکُمْ مُّلُوْکًا کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہی نبوت سے الگ مستقل طور پر ایک نعمت ہے۔ اسی طرح سلیمان علیہ السلام بھی مُلک حاصل ہونے کی دعا کرتے ہیں اور ملنے پر اللہ کا شکر بجالاتے ہیں اور بحیثیت ایک بادشاہ ہی کے ملکۂ سبا سے طاعت چاہتے ہیں۔ ان واقعات سے واضح ہوتا ہے کہ بادشاہی کی خواہش کرنا بذاتِ خود محمود چیز ہے اور دین کے قیام کے نتیجے کے طور پر اس کا حصول تو اللہ کا مقرر کردہ انعام ہے۔

نیز حضرت موسیٰؑ کا بنی اسرائیل کی ساری قوم کو فرعونیوں کی غلامی سے نکال کر الگ لے جانا بھی اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت موسیٰ بھی اپنی قوم کے افراد کی انفرادی اصلاح اور تزکیہ سے پہلے غلامی سے نجات دلانا ضروری خیال فرماتے ہیں۔ چونکہ نبی کا کوئی فعل اپنی رائے سے نہیں ہوتا اسے لیے حضرت

یوسف اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کی مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ انفرادی اصلاح اور تزکیہ سے پہلے اگر مسلمان کہلانے والی قوم کو سیاسی غلبہ دلانے کی کوشش کی جائے اور بعد میں ان کے اعمال کی خرابیوں کی اصلاح کی جائے تو یہ طریقہ بھی صحیح ہے۔

جواب

(۱) معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ہمارے لٹریچر کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا۔ ہمارا طریق دعوت بعینہٖ وہی ہے جو حضرات انبیائے کرام کا تھا۔ البتہ زمانہ کے اقتضا سے ہم نے شرک کی اُن اقسام پر اصل ضرب لگانے کی کوشش کی ہے جو اس عہد میں صرف یہ کہ لوگوں سے مخفی تھیں بلکہ ان کا شمار اجزائے توحید میں ہونے لگا تھا اور وقت کا تعلیم یافتہ طبقہ بھی ان کو خدا پرستی سمجھے بیٹھا تھا۔ "محمد غوث" جیسے ناموں پر سور چے قائم کرنے والوں اور مردہ خداؤں کی نذروں اور منتوں پر تکفیر کرنے والوں کی تو کمی نہیں تھی، البتہ زندہ خداؤں اور با اقتدار طاغوتوں اور آلہہ کی بندگی کو شرک قرار دینے کی نہ صرف یہ کہ جرأت لوگوں میں مفقود تھی بلکہ اس کے شرک ہونے کا تصور بھی مسلمانوں میں مردہ ہو چکا تھا۔ ہم اس وقت یہی کام کر رہے ہیں اور اس کی تفہیم کے لیے ہم جو چیز مسلمانوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں اس کا اثر انشاء اللہ یہ ہوگا کہ شرک اپنی تمام جلی و خفی قسموں اور اپنے تمام اشباہ و قوالب کے ساتھ ختم ہو جائے گا، اور لوگ اپنے ناموں اور کاموں ہر چیز میں شرک سے نفرت کرنے لگیں گے۔

(۲) ہم موجودہ زمانہ کے ان کمزور مسلمانوں کو جو طاغوت کی بندگی میں لگے ہوئے ہیں تھوڑا سا الاؤنس محض اس وجہ سے دے رہے ہیں کہ ان پر امر حق واضح کرنے کی

کوشش پہلے نہیں کی گئی ہے۔ انہوں نے ایک باطل نظام کی خدمت اس کو باطل سمجھ کر نہیں کی ہے بلکہ اس کو یا تو اسلام اور مسلمانوں کی عزت و سرفرازی سمجھ کر اختیار کیا یا کم از کم اسے حصولِ رزق کا ایک پاک وسیلہ سمجھا۔ جو لوگ ان کی اس جہالت کو دور کر سکتے تھے یعنی حضرات علماء انہوں نے طرح طرح سے اس جہالت کو اور زیادہ بڑھانے کی کوشش کی۔ اب ہماری دعوت سے جو لوگ متنبہ ہوئے ہیں اور موجودہ حالت سے بیزاری محسوس کرنے لگے ہیں ہم ان سے یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ دفعۃً جست لگا کر باطل سے حق کی طرف آ جائیں گے وہ ایک حد تک مہلت پانے کے بہر حال مستحق ہیں اور جن مسلمانوں تک ابھی ہماری دعوت پہنچی ہی نہیں ہے ان کو تو دعوت پہنچانے سے پہلے ہمیں سرے سے ملامت کرنے کا حق ہی نہیں ہے۔

(۳) بنی اسرائیل میں بادشاہی کا آغاز نبوت سے الگ ہو کر نہیں ہوا، بلکہ نبوت کے تحت ہوا۔ ہر بادشاہ کے زمانہ میں ایک نبی بھی ہوتا تھا اور وہ سارے نظام میں وہی حیثیت رکھتا تھا جو نظام جسم میں آنکھ کی پتلی کو حاصل ہے۔ بادشاہ بالکلیہ اس کے تحت ہوتا تھا اور جو کچھ کرتا تھا اس کی ہدایت کے مطابق کرتا تھا۔ توریت میں ہر زمانہ کے ملوک اور انبیاء کی تفصیل موجود ہے۔ قرآن میں مقام مدح میں ملک کا لفظ اصطلاحی (Monarch) کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ مجرد صاحب اقتدار کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اگرچہ یہ اقتدار خدا کے قانون کا بخشا ہوا ہو[1]۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول اَرْسِلْ مَعَنَا بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ کے متعلق بھی آپ

---

[1] اس کے متعلق اسی مجموعہ میں "بنی اسرائیل میں ملوک کی حیثیت" کے عنوان سے ہمارا ایک نوٹ پڑھیے۔

کو غلط فہمی ہے۔ یہ فرعون سے بنی اسرائیل کی سیاسی آزادی کا مطالبہ نہیں تھا بلکہ توریت میں تصریح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو قربانی کرنے کے لیے کسی ایسے مقام پر لے جانا چاہتے تھے جو بیابان میں تین دن کی راہ کے فاصلہ پر تھا۔ قرآن کے الفاظ سے اس کی تائید ہوتی ہے اور بلا دلیل توریت کے اس بیان کی تردید کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ کچھ لوگ حضرت یوسف علیہ السلام کے اسوہ کو دلیل قرار دے کر انگریزوں کی غلامی اور چاکری کو ثواب بتا رہے ہیں اور کچھ لوگ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مطالبہ اَنْ اَرْسِلْ مَعَنَا بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ کو دلیل قرار دے کر موجودہ تحریک آزادی کو فریضہ دینی بتا رہے ہیں۔ اور ان میں سے کسی بزرگ کو اس بات پر غور کرنے کی توفیق نہیں ہوتی کہ آخر کیا مذاق ہے کہ ایک نبی یہ پیغام لے کر آئے کہ فرعون کی نوکری کرو اور دوسرا پیغمبر یہ دعوت لے کر اٹھے کہ فرعون کے اقتدار سے آزادی حاصل کرو۔ اگر ان حضرات کی قرآن فہمی کا یہی حال رہا تو عجب نہیں کہ صریح کفر و شرک کو بھی یہ لوگ انبیاء کا لایا ہوا دین ثابت کر دیں[1]۔

(ترجمان القرآن جلد ۲۷۔ عدد ۵، ۶)

---

[1] اس کے متعلق "تنقیحات" میں ہمارا مفصل مضمون پڑھیے۔

اسلام اور تلوار

سوال:۔ ترمذی کی روایت ہے کہ

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَشْهَدُوْا أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ۔

"یعنی مجھے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ شہادت

دیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی الٰہ نہیں ہے"

یہ حدیث آیات قرآنی مثلاً "لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ" اور "مَآ أَنْتَ عَلَيْهِمْ

بِمُصَيْطِرٍ" اور "مَآ أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ" سے متعارض معلوم ہوتی ہے۔

اس تعارض کو دور فرما دیجیے۔

جواب:۔

انبیاء علیہم السلام جس قوم کی طرف بھیجے جاتے ہیں ان پر وہ پہلے پوری طرح اتمام حجت اور تبلیغ کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس دنیا میں رہتے ہوئے ہدایت و رہنمائی کے لیے جو کچھ کیا جا سکتا ہے وہ سب کچھ وہ پورا کر دیتے ہیں۔ اس میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑتے۔ اس کے بعد اگر کوئی چیز باقی رہ جاتی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ غیب کے پردے اٹھا دیئے جائیں اور تمام حقائق کا برأی العین مشاہدہ کرا دیا جائے لیکن اس طرح کا کشف حجاب اللہ تعالیٰ کی اس سنت کے خلاف ہے جو اس دنیا میں جاری ہے۔ اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے انسان کی عقل اور ارادہ کا امتحان کیا ہے اس وجہ سے اس کا مطالبہ یہ ہے کہ لوگ عقل سے سمجھ کر ایمان لائیں نہ کہ آنکھوں سے دیکھ کر۔ اس مقصد کے لیے انبیاء

کے ذریعہ سے اس بات کا پورا پورا اہتمام کیا جاتا ہے کہ عقل کو جس قدر مدد پہنچانی ضروری ہے وہ پہنچا دی جائے۔ چنانچہ جو شخص کسی قوم میں نبی بنا کر بھیجا جاتا ہے وہ اپنی سیرت کے لحاظ سے ان کے اندر کا بہترین آدمی ہوتا ہے تاکہ لوگ اس کے اوپر اعتماد کر سکیں۔ وہ ان کی زبان میں ان کو حق کی تبلیغ کرتا ہے تاکہ ہر شخص بے تکلف اس کی بات کو سمجھ سکے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے خود بھی اس پر عمل کر کے دکھاتا ہے تاکہ لوگوں پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ اس حق پر عمل کرنا ممکن ہے نیز یہ کہ جو شخص دعوت دے رہا ہے کوئی مکر و فریب نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ جس بات کا داعی ہے اسی پر خود بھی عامل ہے۔ قوم کے اندر سے بہتوں کی اصلاح کر کے اور ان کو راہِ حق پر چلا کر نیکی اور راستبازی کی زندگی کا وہ عملی مظاہرہ بھی کر دیتے ہیں تاکہ ہر شخص دعوتِ حق کی حقیقت کو آنکھوں سے بھی دیکھ لے۔ اس کے علاوہ لوگوں کی طلب پر انبیائے کرام معجزے بھی دکھاتے ہیں تاکہ اتمامِ حجت کی کوئی شکل باقی نہ رہ جائے۔ جس قوم کے اندر حضرات انبیائے کرام یہ سب کچھ کر چکتے ہیں اور اس کے باوجود لوگ اپنی ضد پر اڑے رہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان سے دو طرح کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اگر اکثریت کفر پر اڑی رہ جاتی ہے اور صرف گنتی کے چند نفوس ہی ایمان لاتے ہیں تو ایسی صورت میں خدا کی طرف سے کوئی عذاب آتا ہے جو اہلِ ایمان کو چھوڑ کر بقیہ پوری قوم کو تباہ کر دیتا ہے اور اگر ایمان لانے والوں کی تعداد کفر کرنے والوں کی تعداد کی طرح معتد بہ ہوتی ہے تو ایسی صورت میں اہلِ ایمان کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ اہلِ کفر کے مقابل میں تلوار اٹھائیں اور طاقت کے زور سے ان کو حق کی اطاعت پر مجبور کریں۔

تلوار اٹھانے کا یہ کام اس وقت ہوتا ہے جب تبلیغ اور اتمامِ حجت کا فرض جس حد تک ادا ہونا چاہیے ادا ہو چکتا ہے۔ اس فرض کے ادا ہو جانے کے بعد اسلام تلوار

اٹھانے کو بالکل جائز قرار دیتا ہے، اس کو وہ جبر نہیں تسلیم کرتا، اور غور کیجیے تو اس میں جبر کا کوئی پہلو ہے بھی نہیں۔ جس شخص پر حق پوری طرح واضح نہیں کیا گیا ہے بلاشبہ اس شخص کے سامنے اگر تلوار اور اسلام رکھ دیے جائیں اور اس سے مطالبہ کیا جائے کہ اسلام لا ورنہ تیرے لیے یہ تلوار ہے تو یہ اس پر جبر ہوگا لیکن جس شخص کے سامنے نبی نے آ کر حق کو واضح کر دیا ہے اور اس کے باوجود بھی وہ ایمان نہیں لایا تو اب توضیح حق کی وہ کون سی صورت باقی رہ گئی ہے جو اس کے لیے اختیار کی جا سکتی ہے؟ اس وجہ سے خدا کا قانون ایسے لوگوں کو اتمام حجت کے بعد کوئی مہلت نہیں دیتا۔

لیکن یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ یہ معاملہ صرف ان لوگوں کے ساتھ کیا جاتا ہے جن کی طرف نبی کی بعثت براہ راست ہوتی ہے۔ وہ لوگ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں جن کی طرف نبی کی بعثت بالواسطہ ہوتی ہے۔ ترمذی کی جس حدیث کا آپ نے حوالہ دیا ہے اس کا تعلق خاص کر بنی اسمٰعیل سے ہے اور حدیث میں الناس کا لفظ انہی لوگوں کے لیے ہے نہ کہ عام لوگوں کے لیے۔ بنی اسمٰعیل کے لیے بے شک یہی بات تھی کہ تبلیغ اور اتمام حجت کے بعد ان سے عام اعلان برأت ہو گیا اور ان کے لیے دو ہی شکلیں باقی رہ گئیں۔ یا تو اسلام قبول کریں یا تلوار۔ ان کے سوا بقیہ قومیں مثلاً یہود و نصاریٰ، مجوس یا دوسری اقوام (جو آنحضرتؐ کے زمانہ میں تھیں یا اب ہوں گی) ان کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت آپ کی امت کے واسطہ سے تھی اور ہے اس وجہ سے ان لوگوں کے لیے اسلام اور تلوار کے سوا ایک شکل جزیہ کی بھی تھی (اور وہ اب بھی باقی ہے) یعنی اسلامی حکومت کے اندر بحیثیت رعایا کے ان کو رہنے کی اجازت دی گئی۔ یہی طریقہ مسلمانوں نے ان اقوام کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی اختیار

کیا اور یہی طریقہ اب قیامت تک غیر مسلم قوموں کے ساتھ اسلامی حکومت اختیار کرے گی یعنی یا تو ان کو اہل کتاب قرار دے کر ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا معاملہ کرے گی یا شبہ اہل کتاب قرار دے کر ان کے ساتھ شبہ اہل کتاب کا معاملہ کرے گی۔ اس کو یہ حق نہیں حاصل ہوگا کہ وہ کسی قوم کے سامنے تلوار اور اسلام رکھ دے اور ان سے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا مطالبہ کرے۔ یہ چیز صرف منکرین بنی اسمٰعیل کے لیے تھی اور ان کا معاملہ ختم ہوگیا۔

یہ ترمذی کی اس حدیث کی توضیح تھی جس کا جناب نے حوالہ دیا ہے۔

امرت ان اقاتل الناس حتی یشھدوا ان لا الٰہ الا اللہ۔ الحدیث

باقی رہیں وہ آیات جن کا آپ نے ذکر فرمایا ہے، قرآن میں سے لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ کا مطلب تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ لوگوں کے دلوں میں اپنی مشیت اور قدرت سے دین کو ٹھونس دے بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے نبیوں کے ذریعہ سے لوگوں کے سامنے حق کو پیش کرتا ہے اور ان کو اختیار دے رکھا ہے کہ وہ چاہے اپنی پسند سے کفر کو اختیار کریں یا ایمان کو اختیار کریں۔ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے ان دونوں چیزوں میں سے کسی چیز پر مجبور نہیں کیا گیا ہے۔

اور آیت وَمَآ اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ الآیہ کا مطلب یہ ہے کہ نبی پر صرف تبلیغ اور دعوت کی ذمہ داری ہے، لوگوں کو مومن و مسلم بنا دینے کی ذمہ داری اس پر نہیں ڈالی گئی ہے اور قیامت کے دن منکروں کے انکار کا کوئی مواخذہ اس سے ہرگز نہ ہوگا۔

ان آیات سے یا تو جبر فطری کی نفی ہوتی ہے یا اس بات کی وضاحت ہوتی ہے

کہ نبی کی ذمہ داری لوگوں کے کفر و ایمان سے متعلق کس حد تک ہے۔ ان سے کسی طرح بھی یہ بات نہیں نکلتی کہ اقامت دین کی راہ میں کسی مرحلہ پر طاقت کا استعمال نہ کیا جائے یا تلوار نہ اٹھائی جائے بلکہ صرف وعظ کیے جائیں۔ اب بلاشبہ ہم کسی شخص پر اسلام قبول کرنے کے لیے تلوار نہیں اٹھائیں گے لیکن دنیا سے فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اہل باطل کے ہاتھوں سے طاقت چھین کر ان کو حق کا محکوم کیا جائے۔ اور اگر ضرورت پیش آئے تو اس مقصد کے لیے تلوار بھی استعمال کی جائے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۳۔ عدد ۱)

نظامِ باطل کے جواز کے بعض دلائل اور اُن کا جواب

سوال:۔

میرے ارادۂ ترکِ ملازمت سے جب عزیزوں کو پوری آگاہی ہو گئی تو سب نے باری باری نصیحت کی کہ ملازمت مت چھوڑو، بلکہ انصاف اور ایمانداری سے اسے جاری رکھو تو کچھ حرج نہیں۔ ایک قریبی رشتہ دار نے تو یہ مشورہ دیا کہ نظامِ کام کے ایک محکمہ کی ملازمت کرنے میں تو کچھ گناہ ہے ہی نہیں، حتیٰ کہ اُن کے خیال کے مطابق جماعت اسلامی بھی اسے جائز قرار دیتی ہے۔

پھر یہ کہا گیا کہ تم اگر آج سے ملازمت ترک کردو تو تم پر لامحالہ اقتصادی مشکلات ٹوٹ پڑیں گی اور کچھ تبلیغ تم سے ہو ہی نہ سکے گی، یوں بھی تم کچھ اچھے مبلغ نہیں بن سکتے، بہتر تو یہ ہے کہ ملازمت کرتے رہو اور سو پچاس روپیہ مہینہ پر کسی عالم کو تبلیغ پر مقرر کردو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ترکِ ملازمت کے بعد آبائی جائداد کو اگر شرعی اصولوں پر تقسیم کیا گیا تو اس پر موجودہ معیار کی گذران ہرگز نہ ہو سکے گی۔ نیز یہ خوف بھی دلایا گیا ہے کہ اگر زمینداری کی طرف تم متوجہ ہوئے تو پٹواریوں، تحصیلداروں اور پولیس کے افسران سے جب واسطہ پڑے گا تو معلوم ہوگا کہ ادھر ملازمت سے بھی زیادہ تلخ غلامی ہے۔ یہاں یا تو نظامِ باطل کے ان کارندوں کا اصول ماننا پڑے گا یا پھر ان کی دست درازیوں سے نقصان پر نقصان اٹھاؤ گے اور عدالت میں بھی چونکہ تمہیں جانا

نہیں ہے لہذا کوئی داد فریاد کی گنجائش نہیں۔ بس چپ چاپ ملازمت کرو
اور ایمانداری اور دیانت سے کرو، رشوت نہ لو، نیکی اور پرہیزگاری اختیار
کرو۔ یہی بہتر ہے!

پھر یہ لوگ کہتے ہیں کہ ملازمت محض اس بھروسہ پر تم ترک کرنا چاہتے ہو
کہ باپ کی بنائی ہوئی جائداد موجود ہے، حالانکہ تم جیسا طریقہ اگر تمہارے والد
نے بھی اختیار کیا ہوتا تو یہ جائداد ہی نہ بنی ہوتی۔ نیز جو شخص دوسرے کی
کمائی کے بل پر ایماندار رہنا چاہتا ہے اس کا اپنا کمال کیا ہوا۔ بات تو جب
ہے کہ اپنے اور اپنے بیوی بچوں کے لیے تم خود جائز ذرائع سے کمائی کرکے
دکھاؤ، پھر ہم مانیں گے کہ یہ ایمانداری ہے۔ یہی بنائی چیز پر بیٹھ کر دعوتِ حق
دینا آسان ہے۔ اب امرِ واقعہ یہی ہے کہ والد کے چھوڑے ہوئے مکان اور
زمین کے سوا میرے پاس کوئی اور اثاثہ نہیں ہے کہ اس پر گزر کروں یا اسے
کاروبار میں لگاؤں۔

وعظ یہ وعظ بھی کہا جاتا ہے کہ ملازمت کرتے ہوئے تو تم لٹریچر بھی خرید
سکتے ہو، جماعت اسلامی کو چندہ بھی دے سکتے ہو اور اس کے اجتماعات میں
شریک ہو سکتے ہو مگر یہ ذریعہ نہ رہا تو روٹی ہی کی فکر میں ساری توجہ صرف
کردو گے۔ آدمی کے لیے مناسب یہی ہے کہ پہلے روٹی کا انتظام تسلی بخش
سا کرے تو پھر دوسری باتوں کی طرف مستقل مزاجی کے ساتھ متوجہ ہو۔

میرے ناصحین میں سے یہ تو ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ ملازمت سرکار کی روزگار
اچھی روزی نہیں، مگر اسے حرام کوئی نہیں مانتا۔ اسی وجہ سے سب کا زور اسی

ایک نکتہ یہ ہے کہ پہلے کوئی دوسرا روزگار فراہم کرو تو پھر اسے چھوڑ دینا۔

گھر میں دو تین روز کی رخصت انہی بحثوں اور نصیحتوں میں گھرے ہوئے گذاری، اب میں مرکز سے رہنمائی چاہتا ہوں، ان سارے شکوک و اعتراضات اور مشوروں پر اگر روشنی ڈالی جائے تو اچھا ہو، نیز مجھے یہ بتایا جائے کہ میں اب کیا قدم اٹھاؤں؟

جواب:۔

آپ کے ملازمت ترک کرنے اور نہ کرنے کا سوال خود آپ ہی کے حل کرنے کا ہے۔ اس بارہ میں ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کی حیثیت محض اصولی ہوگی۔ اگر وہ ساری باتیں آپ کے پیش نظر ہیں جو اس باب میں ہم کہہ چکے ہیں اور اصولاً آپ ان کو صحیح سمجھتے ہیں تو یہ فیصلہ کرنا خود آپ کا کام ہے کہ آپ ان پر عمل کر سکتے ہیں یا نہیں اور اگر کر سکتے ہیں تو کس حد تک ۔ البتہ اس سلسلہ میں آپ نے اپنے بہی خواہوں اور عزیزوں کے جو دلائل ملازمت کی حمایت میں نقل کیے ہیں وہ کوئی وزن نہیں رکھتے اور آپ پر بادنیٰ توجہ ان کی کمزوری خود واضح ہو سکتی ہے۔

کسی نظام باطل کے مختلف اجزا اپنے ضرر اور فساد کے اعتبار سے مختلف درجہ کے ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں۔ کسی کا ضرر کم ہوتا ہے کسی کا زیادہ۔ لیکن ان میں سے کوئی جزو بھی ضرر اور فساد سے پاک نہیں ہو سکتا اس وجہ سے ان میں سے کسی کے ثواب یا جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ کسی نظام اجتماعی کے اجزاء پر جو حکم لگایا جاتا ہے وہ درحقیقت اس مجموعی مقصد کو پیش نظر رکھ کر لگایا جاتا ہے جو اس نظام اجتماعی سے پورا ہو رہا ہے یا جس کو پورا کرنا اس کے پیش نظر ہے نہ کہ اس کے کسی ایک جزء

کو سامنے رکھ کر۔ عیسائی مشنری اپنے مشن کی توسیع کے لیے بہت سے ایسے کام بھی کرتے ہیں جو بظاہر صرف نہایت بے ضرر ہوتے ہیں بلکہ وہ نیکی اور خدمت خلق کے کام ہوتے ہیں۔ مثلاً شفاخانوں اور تعلیمی اداروں کا قیام۔ لیکن ان ساری چیزوں سے ان کا مقصود خلق کو اس ضلالت کے قریب لانا ہوتا ہے جس کے وہ داعی ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ کام اسلامی نقطۂ نظر سے نہ تو نیکی کے کام قرار دیے جا سکتے اور نہ کسی مسلمان کے لیے یہ بات جائز ہو سکتی کہ کسی نوعیت سے ان کو قوت اور مدد پہنچائے۔ دنیا کا کوئی فاسد سے فاسد نظام بھی ایسا نہیں ہو سکتا جس کے بعض اجزاء صالح یا کم از کم بے ضرر نہ ہوں لیکن ان اجزاء کی وجہ سے نہ تو یہ بات جائز ہو سکتی کہ اس پورے نظام کو جائز قرار دے کر اس کے ساتھ تعاون کیا جائے اور نہ یہی بات جائز ہو سکتی کہ ان صالح اجزاء کی حد تک اس کے ساتھ تعاون کیا جائے اور بقیہ سے اجتناب کیا جائے۔ ایک سادہ دل آدمی کو بظاہر اس میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا لیکن حقیقت میں یہ بہت بڑا دھوکا ہے۔ اگر یہ اصول صحیح مان لیا جائے تو پھر دنیا میں کسی باطل سے باطل نظام کے خلاف بھی کوئی اجتماعی جدوجہد جاری نہیں کی جا سکتی کیونکہ بہت سے لوگ اس کے بعض اجزاء کو صالح قرار دے کر اس سے چمٹے رہنے کو نہ صرف جائز بلکہ ثواب قرار دے لیں گے۔ اور اس طرح ہر باطل نظام اپنے بعض اجزائے صالحہ کی وجہ سے اپنے جواز و استقرار کی ایک دلیل پیدا کرے گا پس اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی چیز صرف یہ ہے کہ ایک نظام اجتماعی بحیثیت مجموعی کس مقصد کو پورا کر رہا ہے۔ اگر وہ خدا کی زمین میں خدا کے امر و حکم کو جاری کر رہا ہے تو اس کے ساتھ ہر طرح کا تعاون نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے اگرچہ اس کے تحت اس کے

تحت اس کے بعض اجزا ناقص اور فاسد بھی ہوں۔ اس کے برخلاف اگر کوئی نظام خدا
سے بغاوت کی بنیاد پر قائم ہو تو وہ پورا کا پورا فاسد ہے اگرچہ اس کے تحت بعض نیکی
اور رفاہِ عام کے کام بھی ہو رہے ہوں۔ پس موجودہ نظام طاغوتی کے ساتھ وابستگی قائم
رکھنے کے لیے یہ دلیل کچھ وزنی نہیں ہے کہ آپ اس کے جس شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں
وہ صالح ہے۔ اگر مفسدین فی الارض کی کوئی فوج زمین میں خونریزی اور فساد کے لیے اٹھے
اور وہ کچھ لوگوں کو اس لیے بھرتی کرے کہ یہ لوگ وقت پر اذان اور نماز کا اہتمام کریں
تو گو نماز اور اذان نیکی اور تقویٰ کے کام ہیں لیکن جو لوگ اس کے لیے اپنی خدمات پیش
کریں گے وہ بھی مفسدین کے حکم میں داخل ہوں گے اور ان کی کمائی حرام کی کمائی ہوگی۔
مکہ میں قریش کا جو جاہلی نظام قائم تھا اس کے سارے شعبے نجس نہ تھے بلکہ اس کے بہت
سے شعبے ایسے تھے جن کے اچھے ہونے کا قرآن نے بھی اعتراف کیا ہے۔ مثلاً سقایہ
(حاجیوں کو پانی پلانے کا شعبہ)، رفادہ (غربا کی اعانت کا شعبہ) لیکن اس کے باوجود
قرآن نے اس پورے نظام کو فاسد قرار دے کر اس کے خلاف مسلمانوں سے جہاد کا
مطالبہ کیا اور کسی ایک مسلمان کو بھی اس بات کی اجازت نہ دی کہ وہ ان کے ساتھ وابستہ
رہے۔

دوسری بات جو وہ کہتے ہیں وہ بھی کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ خدا کے دین کو جس چیز
کی ضرورت ہے وہ آدمی کا دل ہے نہ کہ اس کا مال۔ کسی شخص کا مال خدا کے ہاں قبول
ہی نہیں ہوتا جب تک وہ خدا کی جائز کی ہوئی راہوں سے کما کر اس کی راہ میں نہ خرچ
کیا جائے۔ اس وجہ سے آپ اگر مال سے خدا کے دین کی کوئی خدمت کرنا چاہتے ہیں
تو اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ پہلے آپ اپنی کمائی کو پاک کریں۔ جو لوگ اپنی خدمات

طاغوت کا بول بالا کرنے کے لیے وقف کیے ہوئے ہیں اور اس کے بخشے ہوئے مال میں سے کچھ خرچ کر کے ایک مبلغ اللہ کے دین کی تبلیغ کے لیے بھی نوکر رکھ دیتے ہیں وہ اپنے زعم میں ممکن ہے کوئی نیکی کا کارنامہ انجام دے رہے ہوں لیکن اللہ کے ہاں اس ڈینداری کی کوئی پوچھ نہیں ہے۔

موجودہ زمانہ میں بلاشبہ زمینداری کے اندر بھی ہزار آفتیں ہیں لیکن ایسی نہیں ہیں کہ آدمی کے لیے ان سے بچنا بالکل ہی ناممکن ہو۔ ایک شخص اس زمانہ میں اگر ایمانداری کے ساتھ زمینداری کا کام کرے تو اسے نقصانات اٹھانے کا اندیشہ ہے لیکن ایک خدا ترس انسان خدا سے بغاوت کے مقابلہ میں بہر حال ان نقصانات کو ارزاں سمجھے گا۔

طاغوت کی ملازمت ایمانداری کے ساتھ اور رشوت سے بچ کر کرنا ایک بالکل بے معنی سی بات ہے۔ اس کی وجہ سے ایک باطل چیز حق تو ہونے سے رہی البتہ ایک مغالطہ آپ کو اپنی "نیکی اور پرہیزگاری" کا ہو جائے گا اور اس رشوت نہ لینے اور بے ایمانی نہ کرنے کا سارا فائدہ باطل کو حاصل ہوگا نہ کہ حق کو۔

آپ اگر ملازمت صرف اس وجہ سے ترک کر رہے ہیں کہ آپ کے پاس آپ کے باپ کی چھوڑی ہوئی جائداد موجود ہے تب تو بلاشبہ یہ ترک ملازمت کوئی نیکی کا کام نہیں ہے لیکن اگر آپ ملازمت کو اس وجہ سے چھوڑ رہے ہیں کہ یہ شریعت کے خلاف ہے اور آپ کے باپ کی جائداد ہوتی یا نہ ہوتی بہر صورت اس باطل کو آپ چھوڑتے ہی تو آپ کو ان لوگوں کے طعنے سے شرمندہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک غلط طعنہ کی وجہ سے نہ آپ کو باطل کے ساتھ چپٹے رہنا چاہیے، نہ اپنے ایک حق سے فائدہ اٹھانے سے گریز کرنا چاہیے۔ اس جائداد کے ہوتے ہوئے اگر آپ ایک باطل ذریعہ معاش پر

قانع رہیں تو ممکن ہے قیامت کے روز آپ سے یہی سوال ہو کہ جب تم کو ایک جائز ذریعہ معاش خدا نے دیا تھا تو تم اس کے ہوتے ہوئے ایک باطل ذریعۂ معاش پر کیوں قانع رہے؟

یہ بات اصولی حیثیت سے غلط ہے کہ ہر بات سے پہلے روٹی کے مسئلہ کو طے کرنا ضروری ہے۔ روٹی کا مسئلہ انسان کی زندگی میں اہمیت ضرور رکھتا ہے لیکن اس درجہ نہیں کہ مذہب و شریعت کے سارے اصول اس کے پیچھے ڈال دیئے جائیں۔ جو لوگ آپ کو اس نقطۂ نظر سے مشورہ دے رہے ہیں وہ انسان کی قدر و قیمت سے مطلق واقف نہیں ہیں۔ وہ انسان کے اندر اصلی عنصر صرف پیٹ کو سمجھتے ہیں اور عقل و اخلاق اور انسانیت و مروت کے الفاظ ان کے نزدیک بے معنی ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جو لوگ اس قدر سطحی ہیں ان کے مشوروں سے آپ کو کوئی صحیح رہنمائی ہرگز حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان لوگوں کو پہلے تو انسان کی قدر و قیمت سمجھایئے کہ وہ ایک مجرد حیوان نہیں ہے بلکہ وہ ایک عقلی اور اخلاقی ہستی بھی رکھتا ہے۔ ثانیاً یہ سمجھایئے کہ فارغ ہو کر مطالعہ کرنے سے مقدم آدمی کے لیے اس بات پر غور کرنا ہے کہ مطالعہ کے لیے یہ فراغت کہیں اکل حرام اور خدمت باطل کے معاوضہ میں تو حاصل نہیں کی گئی ہے اور "چندہ دینے" سے پہلے آدمی کو یہ سوچنا پڑتا ہے کہ یہ چندہ وہ ناجائز ذریعۂ آمدنی سے تو نہیں دے رہا ہے!

(ترجمان القرآن جلد ۳۰ عدد ۱)

زکوٰۃ کی وصولی وصرف کا اجتماعی نظام

سوال:-

جماعت اسلامی اس وقت الجماعت کی حیثیت پر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو مجلس شوریٰ کا یہ فیصلہ کہ ارکان جماعت اپنی زکوٰۃ لازماً جماعت کے بیت المال میں داخل کریں، کس بنا پر ہے؟ یہ حکم کسی نص پر مبنی ہے یا ایک اجتہادی فیصلہ ہے؟ اگر چند مسلمان مل کر کسی شخص کو اپنا امیر بنا لیں، لیکن شرعاً اس کا مقام امیر المومنین کا مقام نہ ہو تو وہ کیسے یہ فیصلہ دے سکتا ہے کہ ہر شخص کو زکوٰۃ بیت المال میں داخل کرنا واجب ہے؟ کیا اس فیصلہ کے بعد انفرادی طور پر کسی رکن کے زکوٰۃ نکالنے سے فرض پورا نہیں ہوگا؟

یہ بات بھی واضح فرمائیں کہ خلیفہ اول رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف فیصلہ جہاد دیتے وقت یہ جو فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ اس زکوٰۃ میں سے جو دور نبویؐ میں دیتے رہے ہیں اونٹ باندھنے کی ایک رسی بھی روکیں گے تو میں ان پر تلوار اٹھاؤں گا۔ کیا اس کا مدعا یہ تھا کہ اگر وہ لوگ نفس زکوٰۃ دینے سے انکار نہ کرتے اور اس میں سے کچھ حصہ انفرادی طور پر ادا کر کے خلیفۂ مسلمین کو پورا صدقہ نہ سپرد کرتے تو پھر بھی ان کے خلاف جہاد کیا جاتا؟

بحوالہ رد المختار یہ معلوم ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب اموال زیادہ ہو گئے تو باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم یہ فیصلہ ہوا کہ لوگ بطور خود زکوٰۃ

ادا کریں۔ سوال یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ کی ادائی اجتماعی نظم سے لازماً متعلق ہوتی تو عہد
خلافتِ راشدہ کے دوران میں ایسے فیصلہ کی کیا توجیہ ہوگی؟

جواب :-

ہم بالفعل تو "الجماعت" نہیں ہیں، کیونکہ ہم کو سیاسی قوت حاصل نہیں ہے،
لیکن بالارادہ الجماعت ہیں۔ ہم اپنے ارکان سے اس وقت اطاعت کا جو مطالبہ کرتے
ہیں وہ اس عہد کی بنا پر ہے جو انہوں نے نظم جماعت کے اندر رہنے اور اپنے منتخب کیے
ہوئے امیر کے ان فیصلوں کی پابندی کرنے کے لیے کیا ہے، جو فیصلے کتاب و سنت
کی حدود کے اندر اور خدا اور رسول کی رضا کے مطابق ہوں۔ اس عہد کو نباہنے کے
وہ شرعاً ذمہ دار ہیں۔

ہمارے نزدیک جو فرائض جماعتی نظم کے تحت انجام پانے چاہئیں ان کو انفرادی
طور پر انجام دینا جائز نہیں ہے، جب کہ جماعت صالحہ موجود ہو ــــــ اگرچہ اس
کی حیثیت معیاری جماعت کی نہ ہو۔ زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کے متعلق یہ حقیقت بالکل
واضح ہے کہ وہ ایک صالح اجتماعی نظم کی مقتضی ہے۔

خلیفۂ اول نے جن مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کا اعلان فرمایا تھا، وہ کوئی ایک
ہی قسم کے لوگ نہیں تھے، بلکہ کچھ تو ایسے مرتدین تھے جو زکوٰۃ کے ساتھ پورے
دین کا قلادہ گردنوں سے اتار چکے تھے، اور کچھ وہ تھے جو زکوٰۃ روکنا چاہتے تھے، اور
ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی تھا جو سارے دین کو قائم رکھنا چاہتے تھے اور زکوٰۃ بھی
دینے سے منکر نہیں تھے، مگر ان کا کہنا یہ تھا کہ ہم اپنی زکوٰۃ بطور خود جمع و خرچ کریں گے،
ابوبکرؓ کے عاملوں کو نہیں دیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کا قول تھا کہ :-

اطعنا رسول اللہ اذا کان بیننا
فوا عجبا ما بال ملک ابوبکر

یعنی جب تک رسول اللہ ہمارے درمیان رہے، ہم نے ان کی اطاعت کی، مگر یا للعجب! ابوبکر کی حکومت کیا حیثیت رکھتی ہے! ان کی بنائے اختلاف یہ تھی کہ رسول اللہ کے بعد جو نظام خلافت قائم ہوا اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ نبی کی طرح مسلمانوں کو ایک سیاسی مرکز سے وابستہ رکھے۔ ہم رسول کو اگر اپنے صدقات کے نظام تحصیل و تقسیم کا مرکز مانتے تھے تو اس لیے کہ وہ رسول تھا، مگر اس کے بعد کے لوگوں کو ہم یہ حیثیت نہیں دیتے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان تینوں گروہوں کے متعلق الگ الگ توضیح بھی فرمادی پہلے گروہ کے متعلق تو مجاہدین کے مختلف کمانڈروں کو جو فرمان عام لکھ کر دیا گیا تھا اس میں یہ ہدایت دی گئی تھی کہ مرتدین میں سے جو لوگ دوبارہ اسلام قبول کرلیں اور اس کے اعلان کے طور پر اپنی بستیوں میں اذان پکاریں اُن سے جنگ نہ کی جائے اور جن بستیوں سے اسلام قبول کرنے کا یہ اعلان نہ ہو، وہاں کے باشندوں سے پوچھا جائے کہ یہ اعلان کیوں نہیں کیا گیا، پھر اگر وہ ارتداد پر قائم رہیں تو ان کی بستیوں کو نیست و نابود کردیا جائے۔ دوسرے گروہ کے متعلق جو مسلمان رہ کر زکوٰۃ دینے سے انکاری تھا، خلیفۂ اول نے فیصلہ دیا کہ واللہ لا قاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ۔ اور تیسرے گروہ کے متعلق بھی بالتصریح یہ ارشاد فرمایا کہ اس زکوٰۃ میں سے جسے یہ لوگ رسول اللہ کو دیا کرتے تھے، اگر اونٹ باندھنے کی ایک رسی بھی روکیں گے تو ان کے خلاف جنگ کی جائے گی۔ زکوٰۃ کو بالکل روکنے کے معنی اللہ کے حق کو غصب کرنا ہے اور بیت المال کے ذریعے ادا کرنے کے بجائے انفرادی طور پر ادا

کرنا بیت المال کا ایک حق مارنا ہے۔ یہ دونوں رویے ایسے ہیں جن کو روکنے کے لیے حکومت اسلامی جہاد کر سکتی ہے۔

ردّالمحتار کی جس بات کا حوالہ آپ نے دیا ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زکوٰۃ کی تقسیم کا معاملہ سرے سے جماعتی نظم سے تعلق ہی نہیں رکھتا، بلکہ اُلٹا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگ اپنی زکوٰۃ انفرادی طور پر نکالنے کے اور تقسیم کرنے کے صرف اس صورت میں مجاز ہو سکتے ہیں جب کہ امیر کی طرف سے ان کو مجاز کیا جائے۔ نیز حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ زکوٰۃ کی اجتماعی تحصیل اور اس کے اجتماعی صرف کا نظام قیامت تک کے لیے منسوخ ہو گیا۔ بلکہ ان کے اس فیصلہ کا تعلق ان کے اپنے عہد اور بعد کے اس دور تک سے ہے جس میں جماعت کی رائے میں اس نظم کا دوبارہ قیام مشکل تھا۔ بہرحال نظام جماعت کا کوئی ایسا جز جس کا شریعت تقاضا کرتی ہو، عارضی صورتوں اور مصلحتوں کی بنا پر عارضی طور پر معطل تو ہو سکتا ہے لیکن کسی کے منسوخ کرنے سے دائمی طور پر منسوخ نہیں ہو سکتا۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۳۰۔ عدد ۳)

عصمت کی حفاظت کے لیے خودکشی

سوال:۔

بہار کے خونیں ہنگامہ کے دردناک واقعات معلوم کر کر کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یوں تو ہر ظلم جو توڑا جا رہا ہے قیامت سے کم نہیں مگر خصوصیت سے مسلمان عورتوں کی آبرو اور عصمت پر جو حملے کیے جاتے ہیں وہ کسی بھی درجہ میں قابل برداشت نہیں ہیں۔ مسلمان عورتوں کو بولیاں دے دے کے بدمعاش ایک دوسرے کے ہاتھ نیلام کرتے ہیں اور کبھی بر سر عام انہیں برہنہ کر دیا جاتا ہے۔ اس حال میں بعض شرفا کی عورتوں نے اپنی عصمتوں کی حفاظت کے لیے چھتوں سے کود کر یا کنوئیں میں گر کر جانیں دے دی ہیں۔ یہ میرا آنکھوں دیکھا واقعہ ہے کہ ایک گھرانے پر جب اشرار کا حملہ ہوا تو صاحب خانہ نے گھر کی چھوٹی بڑی ساری عورتوں کو صحن کے کنوئیں میں گر کر مر جانے کا حکم دیا اور مستورات نے اس کی تعمیل کی۔ اس کے بعد صاحب خانہ بدمعاشوں کے غول کے ساتھ تنہا مقابلہ کے لیے ڈٹ گئے اور تیس کی جان لے چکنے کے بعد خود بھی شہید ہو گئے۔ اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ ہم کو بھی یہی حالت پیش آ جائے تو کیا یہی طریقہ اختیار کرنا مناسب ہوگا؟

جواب:۔

جن مستورات نے اس طریق سے جانیں دی ہیں، اُن کے متعلق تو کوئی کلام کرنا

ہمارا کام نہیں ہے، ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور وہی بہتر جانتا ہے کہ ان کا اس طرح مرنا کیا نتائج رکھتا ہے خدا ان کی مغفرت فرمائے۔ اصولاً ہمیں یہ معلوم ہے کہ خودکشی کی موت مرد اور عورت دونوں کے لیے ممنوع قرار دی گئی ہے۔ جس واقعہ کا آپ نے ذکر کیا ہے اس میں جو صورت خود صاحب خانہ نے اختیار کی تھی، وہ اصل میں ہی گھر کی مستورات کے لیے بھی صحیح تھی۔ اسلام کا تقاضا مسلمان مردوں کی طرح مسلمان عورتوں کے لیے بھی یہی ہے کہ وہ جان یا مال یا عصمت پر حملہ کرنے والے دشمن کی پوری قوت کے ساتھ مزاحمت کریں، چاہے ان کی قوت کتنی ہی کم ہو اور مقابلہ کی جو صورت اختیار کرنی ممکن ہو اسے اختیار کریں، تا آنکہ ان کی زندگیاں ختم ہو جائیں یا وہ دشمن کے پنجۂ ظلم میں اسیر و بے بس ہو کے رہ جائیں۔ قوت اور تدبیر دونوں کے ذریعہ پورا مقابلہ کرنے کے بعد اگر کوئی عورت کسی بدمعاش کے ہاتھ سے اپنی آبرو نہ بچا سکے تو عنداللہ وہ بری الذمہ ہے اور اگر حملہ آور کے ہاتھ سے اس کی موت واقعہ ہو جائے تو وہ شہید ہے۔

اسلام جہاں اس پر زور دیتا ہے کہ دوسروں پر دستِ تعدی دراز نہ کیا جائے وہاں وہ یہ مطالبہ بھی کرتا ہے کہ اگر کوئی ظالم آپ پر حملہ آور ہو تو اس کا مقابلہ کرنے میں قوت کی آخری رمق تک صرف کی جائے۔ اس کے بعد اگر کوئی زیادتی ہوتی ہے تو معذوری اور بے بسی ہے۔ یہ مطالبہ مرد اور عورت، بوڑھے اور جوان، سبھی کے لیے یکساں ہے، اور کسی کو یہ اجازت نہیں کہ اس مطالبہ سے کترا کے خودکشی کر لے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۳۰۔ عدد ۳)

جماعت صالحہ میں فقہی اختلافات کے جائز حدود

سوال :-

روداد جماعت اسلامی حصہ اول کے صفحہ . ا پر لکھا ہوا ہے کہ "ہم سب جزئیات و فروع میں اختلاف رکھتے ہوئے اور ایک دوسرے کے بالمقابل بحث و استدلال کرتے ہوئے بھی ایک جماعت بن کر رہ سکتے ہیں" سوال یہ ہے کہ کیا کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اگر مجلس شوریٰ یا امیر جماعت کسی امر جزئی کو جماعت کے لیے لازم قرار دے دے تو ایک رکن جماعت کو اختیار ہے کہ وہ اس کے علی الرغم اپنی رائے پر عمل کرتا رہے — خصوصاً اس صورت میں جب کہ امیر جماعت اور مجلس شوریٰ کے فیصلہ کی تائید میں کوئی نص صریح موجود نہ ہو۔

دوسری دریافت طلب چیز یہ ہے کہ ایک شخص اگر امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہاءِ حنفیہ کی تقلید اس حد کے اندر کرنا چاہتا ہو جہاں تک ان ائمہ کے فیصلے کسی نص سے متعارض نہ ہوں اور اجتہادِ سلف کو وہ موجودہ زمانہ کے اجتہادات پر ترجیح دیتا ہو تو کیا اسے جماعت اسلامی میں اس کے مسلک میں کوئی رکاوٹ ڈالے بغیر لیا جا سکتا ہے؟

جواب :-

تمام اجتماعی اور سیاسی مسائل میں ہر رکن کے لیے امیر جماعت اور شوریٰ کے فیصلوں کی پابندی لازمی ہے، اگرچہ وہ رائے کی حد تک ایسے فیصلوں سے اختلاف

کرسکتے ہیں اور کوئی مختلف مسلک بر بنائے اجتہاد نظری طور پر پسند کرسکتے ہیں۔ عمل میں اجتہادی اختلاف صرف ان امور میں رکھا جا سکتا ہے جن کی کسی مستقل شکل کا پوری جماعت کے لیے متعین کر دینا اور جنہیں جماعتی نظم یا پالیسی کا ایک جزو بنا دینا ضروری نہ ہو۔ مثلاً رفع یدین، آمین بالجہر، جرابوں پر مسح کرنے نہ کرنے میں لوگ آزاد ہیں، لیکن وہ مسائل جو براہ راست جماعت کے اجتماعی نظام اور اس کے پروگرام سے متعلق ہوں، ان میں بہرحال امیر جماعت کا فیصلہ سب کے لیے قبول کرنا ضروری ہوگا اور رایوں کے اختلاف کے باوجود اس کا عملی اتباع کیا جائے گا۔

سوال کے دوسرے جزء کے جواب میں واضح رہے کہ اگر کوئی شخص کسی امام کا پیرو ما وافق الکتاب والسنۃ کی حد تک ہے اور اسی حد تک وہ اجتہادات سلف کا بھی پابند ہے، اس کے لیے جماعت کے ساتھ چلنے میں کوئی روک نہیں ہے، بشرطیکہ وہ خلف کے لیے اجتہاد کو حرام نہ سمجھتا ہو اور اجتہادی اختلافات کو کشادہ دلی سے گوارا کر سکے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۳۰ عدد ۳)

چند شبہات اور اعتراضات

سوال:۔

عرض ہے کہ میں جماعت کا رکن تو نہیں ہوں لیکن بحمد اللہ میں جماعت کی تشکیل سے بھی پہلے اس جماعت کا ہم خیال اور ایک سرگرم حامی تھا۔ جماعت کا مسلک اور نصب العین معلوم ہونے کے بعد گویا اپنے میں بالکل یکجہتی محسوس کی۔ رکن نہ بننے کا فائدہ اب تک یہ حاصل ہوا کہ دوسری جماعتوں کے مطالعہ کا بھی موقع ملتا رہا اور تجسس کی نگاہ سے انہیں دیکھا۔ ایمانداری کی بات یہ ہے کہ جانبین سے بعض تجربات اور اعتراضات ایسے نظر میں آئے جن کا فیصلہ اب تک میں نہ کر سکا تاہم تو سے فی صدی پھر بھی اپنے فطری میلان کے باعث آپ کی جماعت کا ہم خیال رہا اس لیے میں جو کچھ عرض کر رہا ہوں وہ صرف سمجھنے کے لیے اور ہمدرد ہونے کی حیثیت سے کر رہا ہوں تاکہ دوسروں کے دریافت کرنے پر مجھے بے جا تاویلیں نہ کرنی پڑیں:۔

(۱) آپ فرماتے ہیں کہ درجہ اول کے لوگوں کا یہ فرض ہے کہ وہ کسی شعبۂ زندگی میں حکومتِ وقت سے مدد نہ لیں۔ لوگ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ بجا ہے اگر آپ کا لٹریچر وغیرہ یا گھر بار لوگ لوٹ لیں تو خیر آپ چپ رہیں گے، لیکن یہ آپ کی ڈاک بجلی، ریل، شکر وغیرہ تمام ضروریات کہاں سے آتی ہیں؟ اگر حکومت طاغوتی سے امداد حاصل آپ نے کی تو آپ صف اول میں

ذریعے یاصفت اوّل کی مزید تشریح کی جائے گی؟

(۲) آپ فرماتے ہیں کہ ہم اپنی جماعت میں وہ آدمی چاہتے ہیں جو خانقاہی زاہدوں سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہوں اور دوسری طرف عام دنیاداروں سے بہت زیادہ ماہر تجربہ کار اور سیاست دان ہوں۔ جب تک ایسا نہ ہوگا اس وقت تک اللہ تعالیٰ زمام کار ان لوگوں کے ہاتھ میں نہ دے گا تو عرض ہے کہ پہلی بات تو ان لوگوں میں یقیناً دوسروں یعنی رسمی زاہدوں سے بہت کم ہے اور اسے حاصل کرنے کی کوئی تدبیر آپ کے پروگرام میں نظر بھی نہیں آتی۔ یہ میں نے اس لیے عرض کیا کہ میں ذاتی طور پر دوسری جماعتوں میں بھی شریک ہوا تھا، ان لوگوں میں اس زہد کی تعلیم و تربیت دیکھی جس کا مشاہدہ شریک ہونے والا رات کو سونے کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے ہی کر لیتا ہے اور پھر سچ عرض کرتا ہوں کہ اخلاق و عادات اور خدا ترسی کا وہ عالم دیکھا کہ اور تو اور میں خود بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اور جس کا بیّن فرق میں نے یہاں آتے ہی محسوس کیا۔ مثلاً ان لوگوں کا آپس میں دوسروں کے ساتھ حسین سلوک ملنے جلنے کا رنگ ڈھنگ، ایثار و قربانی، تہجد گزاری، ذکر الٰہی، راتوں کا رونا، لمبی لمبی مسنون دعائیں۔ یہ اور اسی شعبے کے دیگر لوازمات نسبتاً ان لوگوں میں بہت زیادہ ہیں۔ بحمد اللہ اصل دین کی پختگی اور اس راہ کی قربانی میں ضرور اُن جماعتوں کے متعلقین اس جماعت کے متعلقین سے پیچھے ہیں لیکن جن باتوں کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے آخر وہ بھی تو دین ہی کی کوئی شاخ ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ وہ خوبیاں آپ لوگوں میں کیوں نہ ہوں۔ مزید برآں یہ کہ انتظام میں نے جس قدر وہاں دیکھا

وہ بھی یہاں کالعدم ہے۔ وہاں ہر گروہ ایک امیر کے ماتحت ہوتا ہے اور جب تک گشت ہو کسی کو بغیر امیر کی اجازت کے بازار یا سیر تک جانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اور ہر لحظہ انہیں عام دنیا کی باتیں، بے جا مذاق، دوسروں پر آوازے کسنا، ان سب باتوں سے بچنے کی تعلیم ہوتی رہتی ہے۔ میں نہایت ادب کے ساتھ عرض گذار ہوں کہ آخر اس باب میں آپ کی جماعت کیوں پیچھے ہو۔ آپ نے بار بار فرمایا ہے کہ صف اول کے لوگ رخصت پر عمل کرنے سے پرہیز کرتے ہوئے عزیمت کی طرف دوڑیں تو کیا فقہی مسائل میں عزیمت کا درجہ صف اول کے لیے ضروری نہیں؟ یہ تو عرض تھی آپ کے فرمان کے پہلے جز پر، یعنی ہم رسمی زاہدوں سے کہیں بہتر زاہد چاہتے ہیں۔ اب دوسرا حصہ ہے یعنی عام دنیا داروں سے زیادہ فہمیدہ اور تجربہ کار ہماری جماعت میں ملیں۔ اس کے لیے بھی وہی پہلی عرض ہے کہ جب موجودہ سائنس اور صنعت و حرفت اور مشینری سب کی سب حکومت وقت کے ہاتھ میں ہے، اور ان کی درسگاہوں میں ہم اپنی اولاد کو بھیج نہیں سکتے تو پھر وہ اس صورت میں کیونکر عام دنیا داروں سے اس باب میں زیادہ فہمیدہ ثابت ہوں گے۔ اس فرمان پر جب لوگ اعتراض کرتے ہیں تو مجھے بہت دور از کار تاویلیں کرنی پڑتی ہیں۔ جتنے لوگ یہاں ہیں اگر حکومت طاغوتی سے مدد نہ لیتے تو یہاں تک پہنچ بھی نہ سکتے تو پھر یہاں کا سب سامان یہی لاؤڈ اسپیکر، بجلی، ریل اور موٹر، بلکہ ہمارا خورد و نوش، آپ کے لٹریچر کا کاغذ اور اسی طرح کی سب ضروریات زندگی کیا حکومت سے امداد کے ضمن میں نہیں آتیں؟ ان لوگوں میں تو خیر کوئی بی۔ اے ہے تو کوئی ایم۔ اے خواہ

امتحان نہ ہی دیا ہو۔ کوئی انجینئر اور کوئی جج، لیکن اپنی ملازمتوں کو چھوڑ کر صفِ
اوّل میں آنے والے۔ ان سب لوگوں کی یہ بیدار مغزی کیا چیز ہے؟ جہاں تک
میں سوچ سکا ہوں حکومت کی درسگاہوں سے حاصل کی ہوئی معرفت ہی کا مرہونِ
منت ہے۔ اب عرض ہے کہ یہ حضرات سو دو سو سال زندہ رہ نہیں سکتے۔ لازماً
اس کام کو چلانے کے لیے ان کی اولادیں کام آئیں گی۔ تو ان میں زہد و دینداری
تو خیر مان لیا ہمارے بس کی چیز ہے، لیکن دنیا فہمی کیسے آئے گی؟ شاید آپ اس
کا جواب یہ دیں کہ سیدھی سی بات کیوں نہیں سمجھ لیتے کہ یہ سب انگریزی اور موجودہ
درسگاہوں اور صنعتوں کے ماہر اور مالک خود اسی نظام میں آجائیں گے اور
یہ سوال ہی باقی نہ رہے گا۔ مگر میرا اور عوام کا اعتراض نہیں بلکہ شبہ یا وسوسہ
اپنی جگہ پر ہے اس لیے کہ سوال تو نظام قائم کر دینے ہی سے متعلق ہے کہ اس کے
قیام کے لیے ایسی فہمیدہ جماعت کی ضرورت ہے جو ہر باب میں یہاں تک
کہ جب کبھی ضروری طاقت کے بعد اپنے راستے سے رکاوٹیں ہٹانے کے لیے ہاتھاپائی کی
ضرورت پڑ جائے تو ہماری ہاتھاپائی بھی موجودہ حکومت کی ہاتھاپائی سے زیادہ سخت دریا ہو۔
تو پھر یہ تمام باتیں کہاں سے سیکھیں گے؟ ہمیں یا ہماری اولاد کو کوئی تکلیف اٹھائے
بغیر اس نظام کے قیام کا موقع مل جائے اور پوری حکومت الٰہی کو قبول کر
لے، ایسے نصیب ہمارے کہاں۔ رسول اللہ صلعم کو بھی آخر جنگ کی ضرورت
پیش آ ہی گئی تو ایسی صورت میں دیندار تو ہماری جماعت اللہ کے فضل سے پوری
ہو گی لیکن دنیوی ہتھیار سے کیسے آراستہ ہو گی؟

جواب:۔

(۱) یوں بحث کرنے والے کے لیے تو بحث وجدال کی بڑی گنجائش ہے لیکن جو شخص سنجیدگی کے ساتھ غور کرے گا وہ آسانی کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہے کہ حکومت سے استمداد اور اُن ذرائع سے فائدہ اٹھا لینے میں بڑا فرق ہے جن پر حکومت قابض ہے۔ ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ اس نظام باطل کے اندر صرف کلمۃ الٰہی کو بلند کرنے کے لیے زندگی بسر کرنا چاہیے۔ جو شخص اس جدوجہد میں لگ گیا ہے وہ جان سکتا ہے کہ وہ کن کن مواقع پر مجبور ہے کہ اپنی زندگی کو محفوظ رکھنے یا اپنے مقصد زندگی کو پورا کرنے کے لیے موجودہ نظام کے مقبوضہ ذرائع و وسائل کو کام میں لائے۔ ریل، تار، ڈاک وغیرہ سے ایک ایسے شخص کا فائدہ اٹھا لینا جو اعلائے کلمۂ حق کی جدوجہد میں لگا ہوا ہے حکومت سے استمداد نہیں ہے بلکہ جن ذرائع و وسائل پر حکومت باطل حق کے قابض ہے ان کو ناگزیر حد تک مقصد حق میں استعمال کر لینا ہے۔ اس بات میں اور اس بات میں کہ ایک شخص اپنے تمام حقوق جان و مال کی محافظت کے لیے حکومت سے استمداد کرتا ہے، بڑا فرق ہے۔ اور حکومت کی امداد کی شکلیں تو اس سے بالکل ہی مختلف ہیں اور ہر شخص بادنیٰ تامل ان میں فرق کر سکتا ہے۔ لیکن بہت سے لوگ جان بوجھ کر التباس پیدا کرتے ہیں اور ان کے ترکش کے سب سے زیادہ قیمتی تیر اسی قسم کے قیاس مع الفارق ہیں۔ درحقیقت لوگوں کی نظر اس بات پر نہیں ہے کہ جو اہل حق کسی نظام باطل کے اندر گھر گئے ہوں ان کے لیے نہ تو یہ بات جائز ہے کہ اس نظام کے اجزاء کی طرح اس کے کل پرزے بن جائیں اور نہ یہ بات جائز ہے کہ اس سے فی الفور علیحدگی اور ترک تعلق اختیار کر لیں بلکہ ان کے لیے صحیح طرز عمل یہ ہے کہ اس کے اندر رہ کر جس حد تک ممکن ہو اس سے

احتراز کریں اور جس حد تک مقصدِ حق کی خدمت کے لیے ناگزیر ہو اس کے ذرائع و وسائل کو استعمال کریں۔ پس ریل، تار، ٹیلیفون کے استعمال کی اجازت بھی ہم محض اس لیے دیتے ہیں کہ مقصدِ حق کی خدمت اس کے لیے ہمیں مجبور کرتی ہے ورنہ جن لوگوں کا سینہ اس عشق سے بالکل خالی ہے اس نظامِ باطل کے اندر ان کی ساری زندگی گناہ و معصیت ہے۔

(۲) آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ ہمارے پروگرام میں تقویٰ کے حصول کی کوئی تدبیر نہیں بتائی گئی ہے۔ دراصل اس باب میں ہمارا خیال یہ ہے کہ اصل تقویٰ اقامتِ دین کی جدوجہد ہی میں حاصل ہوتا ہے۔ جو شخص اللہ کے قائم کیے ہوئے حدود کی حفاظت کے لیے اور اس کے حکموں کو اپنے اوپر اور دوسروں کے اوپر قائم کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہوا ہے اور خدا کے حضور جواب دہی کے احساس کے ساتھ یہ کام کر رہا ہے اس کا ہر لمحہ تقویٰ اور حصولِ تقویٰ کی جدوجہد میں بسر ہو رہا ہے۔ ہم اس جدوجہد کے باہر تقویٰ کے حصول کے قائل نہیں ہیں آپ نے تقویٰ کے جن اشکال کا ذکر فرمایا ہے ان کے اجزائے دین ہونے میں شبہ نہیں ہے لیکن ان کا اعتبار اصولِ دین کی اقامت کی جدوجہد ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ اگر اصولِ دین منہدم ہو رہے ہوں اور ان کے لیے لوگوں میں بے چینی نہ پیدا ہو تو مجھے امید نہیں ہے کہ ہم تقویٰ کی ان صورتوں سے خدا کے مواخذہ سے بچ سکیں گے۔ جماعتِ اسلامی کے ارکان میں دوسری جماعتوں کے مقابل میں اس اعتبار سے اگر کچھ کمی آپ کو نظر آ رہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ان لوگوں کے اندر فروعِ دین کا شعور اصولِ دین کے شعور کے تحت پیدا ہو۔ جس رفتار سے دین میں ان کی معرفت بڑھتی جائے گی اسی رفتار سے

ان میں ذوق دینی نشوونما پائے گا اور پھر اسی رفتار سے ان میں اجزاء و فروع کا اہتمام بھی ترقی کرے گا۔ ہم ترتیب کو الٹ کر یہ نہیں چاہتے کہ لوگوں میں دینداری کی نمائش کا جذبہ پیدا ہو۔

(۳) کسی مقصد کے لیے اشخاص کو تیار کرنے میں مقدم شے اس مقصد کے لیے ان کے اندر راسخ ایمان پیدا کرنا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے قابلیت پیدا کرنا ایک امر ثانوی ہے۔ جو جماعت کسی چیز کا سچا عزم اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے وہ اس کی قابلیت اور اس کے حصول کے وسائل و ذرائع ہزاروں راہوں سے خود بخود پیدا کر لیتی ہے۔ آپ اس بات کے لیے بالکل مضطرب نہ ہوں کہ اگر مسلمان موجودہ کارخانہ درسگاہوں سے علیحدہ کر لیے گئے تو ان میں وہ قابلیت کہاں سے پیدا ہو گی جو ان کے حریفوں پر ان کو فوقیت دلا سکے۔ ہم کو پورا یقین ہے کہ ایک جماعت حق اپنے حریفوں کے مقابل میں دس گنی قوت تو محض اپنے اصولوں کی سچائی اور اپنے ایمان کی بدولت بڑھا لیتی ہے۔ اس کے بعد اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو وہ یوں پوری ہوتی ہے کہ حق کی اپیل کے مقابل میں چونکہ نسلی و قومی تعصبات حائل نہیں ہوتے اس وجہ سے ہر قوم کے لائق اور اہل افراد کھنچ کھنچ کر اس میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ یہ لوگ مل کر پہلے اپنی جماعت بناتے ہیں۔ پھر یہ جماعت اپنے لیے سازگار ماحول تلاش کرتی ہے جہاں اس کی قابلیتیں فعل میں آسکیں۔ وقت سے پہلے اس کا کوئی متعین نقشہ نہیں پیش کیا جا سکتا لیکن دنیا کی تاریخ بالخصوص وہ تاریخ جو قرآن میں بیان ہوئی ہے اس کی شہادت دیتی ہے کہ ایسا ہوتا ہے اور ہم کو اس پر پورا یقین ہے۔ اس معاملہ میں ہمارا پورا بھروسہ چارہ ساز غیب کی کارسازی پر ہونا چاہیے۔ یہ خواہش نہیں کرنی چاہیے کہ

پہلے ہی قدم پر پوری منزل سامنے آجائے۔

باقی رہے وہ لوگ جو اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ وہ موجودہ طاغوتی درگاہوں سے جہادِ حق کے لیے قوت و قابلیت فراہم کر رہے ہیں وہ ایک فریبِ نفس میں مبتلا ہیں ان کے لیے دعا کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ان پر حق واضح کردے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۲۹۔ عدد ۴)

آزاد اسلامی حکومت اور مسلمانوں کی آزاد حکومت کا فرق

سوال:۔

کیا کسی غیر اسلامی حکومت میں (آزاد اسلامی حکومت یا آزاد مسلمانوں کی حکومتوں سے کٹ کر اور بے تعلق ہوکر) بطور رعیت کفار و بس جانے کی اباحت و اجازت شارع نے دی ہے؟ اگر کوئی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ملتی ہے یا اگر اجازت ہے تو کن آیات یا احادیث فعلی یا تقریری سے وہ ماخوذ ہے؟ ملحوظ رہے کہ آیت کریمہ

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ۔ (انفال:۲)

سے اس کی کراہت یا مخالفت ظاہر ہے نیز دیگر آیات سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ایسی صورت میں نماز روزہ کے سوال سے پہلے، روح کھینچتے وقت ہی ہم سے "فیم کنتم" کا خوفناک سوال کیا جائے گا۔ ملاحظہ ہو آیت اِنَّ الَّذِيْنَ توفٰهم الملٰئكة۔ جزو (۵) رکوع ۱۱ وغیرہ۔

(۲) کیا مفہوم قرآنی میں لفظ "حبل" سے مراد "آزاد حکومت" خواہ اسلامی ہو یا غیر اسلامی خالص الٰہی ہو یا انسانی نہیں ہے۔ اگر نہیں تو آیت کریمہ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ۔ اَيْنَ مَا ثُقِفُوْٓا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ الخ میں "حبل الناس" (آل عمران:۱۱۲) سے کیا منشا ہے اور اگر حبل یعنی "آزاد حکومت" ہے یا آزاد حکومت بھی ہو

سکتا ہے تو وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا (۳-رکوع ۲)
کی رو سے کیا ہندوستان میں بھی بلکہ ہندوستان ہو یا روس، چین ہو یا جاپان ہر
مسلمان کو بطور رعایائے ممالک غیر (فارن سبجکٹ) رہنا لازم نہیں ٹھیرتا؟ نیز
آزاد مسلمانوں کی کسی حکومت مثلاً ترکی، عرب یا افغانستان (جو آجکل آزاد اسلامی
حکومتیں ہیں خواہ پوری پوری الٰہی ہوں یا محض انسانی (حبل الناس) ہی سہی مگر
ہم کو بہر حال ان سے منسلک اور بمقابلہ کفار متحد رہنے کا حکم و اشارہ نہیں پایا
جاتا جس طرح کہ حکومت ہائے بنی امیہ و بنی عباس سے ہم بمقابلہ کفار منسلک
رہے ہیں۔ حالانکہ ان کے بیشتر دور کامل الٰہی نہیں رہے۔

جواب:۔

(۱) کسی "آزاد اسلامی حکومت" سے کٹ کر کسی غیر اسلامی حکومت میں بطور رعیت
کفار بسنا مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے۔ لیکن آزاد اسلامی حکومت، اور آزاد
مسلمانوں کی حکومت، میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ان دونوں کو ایک درجہ میں رکھنا
اور ایک کے احکام دوسرے پر منطبق کرنا ایک ایسا غلط مبحث ہے جس کی وجہ سے
مسلمان سخت غلط فہمیوں میں مبتلا ہوتے اور ہیں۔ اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کب
تک ان میں مبتلا رہیں گے۔ مسلمانوں کی جو آزاد حکومتیں آج موجود ہیں ان کا نظام اجتماعی
عموماً انہی غیر اسلامی اصولوں پر قائم ہے جن غیر اسلامی اصولوں پر دنیا کی غیر مسلم قوموں کی
حکومتوں کے نظام قائم ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ان کو چلانے والے مسلمان قوم کے
افراد ہیں اور اُن کے چلانے والے دوسری قوموں کے لوگ ہیں۔ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ
محض اتنے سے ظاہری فرق کی بنا پر کیوں ایک کے اندر بسنا جرم ہو اور دوسری کے

اندر بسا ثواب ؟ اور ایک کے اندر اگر موت آجائے تو "خسر الدنیا والآخرۃ" کا خوفناک سوال ہو اور فرشتے قمچیاں اور ڈنڈے ماریں اور دوسرے کے اندر رہتے ہوئے اگر موت آئے تو ہر طرف سے فرشتے مرحبا اور بارک اللہ کا شور کرتے ہوئے خیر مقدم بجا لائیں ؟ ——

دو کشتیاں جو ایک ہی سی شکل و شباہت کی ہوں، ایک ہی سے بادبانوں اور چپوؤں سے چل رہی ہوں، دونوں کی سمت حرکت بھی ایک ہو، منزل مقصود بھی ایک ہو تو سمجھ میں نہیں آتا کہ دونوں میں وہ جوہری فرق کیا ہے جس کی وجہ سے ایک پر سوار ہونا رضائے الٰہی کا موجب ہو اور دوسری پر سوار ہونا غضب الٰہی کا موجب قرار پائے ؟ کیا صرف اس وجہ سے کہ ایک کشتی کا نام کفار کی روایات کے مطابق ہے اور دوسری کا نام مسلمانوں کے ذوق سے مناسبت رکھتا ہے ؟ یا ایک کے چلانے والے مسلمانوں کی اولاد میں سے ہوں اور دوسری کے ملاح کسی دوسری نسل سے ہوں ؟

مثال کے طور پر ترکی کی حکومت کو لیجیے ، یہ اس وقت کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ مضبوط آزاد مسلمانوں کی حکومت ہے۔ آپ اس کے سارے نظام پر غور کر کے بتائیے کہ یہ اپنے پڑوس کی دوسری غیر مسلم حکومتوں سے کس اعتبار سے مختلف ہے کہ اللہ اور اس کے فرشتوں کی نظروں میں اس کا مقام کچھ اور ہو اور دوسروں کا مقام کچھ اور جس طرح دوسری حکومتیں لادینی اسٹیٹ ہیں اسی طرح یہ بھی ایک لادینی اسٹیٹ ہے ، جس طرح اون کے ہاں ہر وہ شخص جس نے ان کے حدود ارضی کے اندر جنم لیا ہو ان کی مملکت کا ایک شہری ہے ، خواہ وہ کوئی بھی عقیدہ رکھتا ہو اور کسی بھی طریق زندگی پر کاربند ہو ، اسی طرح ترکی میں بھی ہر اس شخص کو حق شہریت حاصل ہے جو پیدائش کے لحاظ سے ترکی کا باشندہ ہو ، یہاں تک کہ مکہ اور مدینہ کے ایک متقی سے متقی مسلمان کو بھی ان کے حدود میں نمائندگی اور

رائے دہندگی کے اور شہریت کے وہ دوسرے حقوق حاصل نہیں ہیں جو ان کے ملک کے یہودی اور عیسائی اور ملحد تک کو حاصل ہیں، محض اس وجہ سے کہ مدینہ کا متقی مسلمان ترکی کی سرزمین سے باہر پیدا ہوا ہے اور ترکی کا یہودی ترکی کے اندر پیدا ہوا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس جس طرح اور ممالک میں قانون سازی کا دارومدار رائے عامہ پر ہے، اسی طرح ترکی میں بھی قانون سازی کا حق باشندوں کی اسمبلی کو حاصل ہے اور یہ اسمبلی اپنی قانون سازی میں خدا و رسول کی طرف رجوع کرنے سے اسی طرح مستغنی ہے جس طرح دوسری جگہوں کی پارلیمنٹیں اور اسمبلیاں۔ جس دستور پر ترکی کی اسمبلی کام کرتی ہے اس میں خدا کی کتاب اور رسول کی سنت کی کوئی آئینی حیثیت سرے سے ہے ہی نہیں، کجا کہ خیر و شر کے تصفیہ کا واحد معیار یہی ہو۔ ترکی میں پرسنل لا سوئٹزرلینڈ کا، تعزیرات اٹلی کی اور قانون تجارت جرمنی کا برسرِ عمل ہے۔ پھر آخر وہ کون سی فضیلت ترکی کو حاصل ہے جس کی وجہ سے ایک مسلمان کے لیے ترکی میں بسنا تو ثواب ہو اور جرمنی یا سوئٹزرلینڈ میں بسنا گناہ ہو؟ کیا محض اس وجہ سے کہ دوسرے ممالک میں خدا سے بغاوت کرنے اور خدا کی ہدایت سے بے نیاز ہو کر قانون بنانے کا جرم کفار کر رہے ہیں اس لیے وہ ممالک ناپاک ہیں اور ترکی میں یہی جرم چونکہ مسلمانوں کے مبارک ہاتھوں سے ہو رہا ہے اس لیے یہ سرزمین پاک شمار ہو گی؟ ان مسلمان حکومتوں کو دوسری غیر مسلم حکومتوں کے مقابل میں اگر کوئی امتیاز حاصل ہے تو بحیثیت حکومت کے ہرگز حاصل نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے حاصل ہے کہ ان کے باشندوں کی اکثریت مسلمان ہے جن کے اندر رہنا بسنا ایک مسلمان کے لیے خالص غیر مسلموں کے اندر رہنے بسنے کے مقابل میں بہر حال بہتر ہے۔

(۲) عربی زبان میں "حبل" سے مراد عہد اور ذمہ داری ہے، اور وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے عہد کو مضبوطی سے پکڑو۔ ہمارے اور خدا کے درمیان عہد و میثاق قرآن مجید ہے۔ اس وجہ سے اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کو مضبوطی سے پکڑو، یعنی سختی سے اس عہد و میثاق کی پابندی کرو اور اس کی شرائط پر استقامت سے عمل پیرا ہو۔ اس کے معنی مسلمانوں کی حکومت کے لینا ایک بالکل بے معنی بات ہے ——— بالخصوص جب کہ ان حکومتوں نے اپنے نظامِ قانون سازی سے قرآن کو بالکل خارج کر رکھا ہو اور خدا کے قرآن کی جگہ کفار اور مسلمانوں کے خود ساختہ اصول و ضوابط کا ایک سرکاری قرآن زندگی پر مسلط ہو۔

آخر آپ حضرات کا دل اس بات پر کیسے مطمئن ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کا ہر جتھا حبل اللہ کی حیثیت رکھتا ہے، اگرچہ انھوں نے رحمٰن کے بجائے شیطان ہی کی رسی پکڑ رکھی ہو؟ آخر غرورِ نسل و قومیت کی کوئی حد بھی ہے؟

موجودہ مسلمان حکومتوں کے ساتھ غیر مسلم حکومتوں کے بالمقابل، اگر کچھ ہمدردی ہو سکتی ہے، اور ہونی چاہیے، تو اس کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ یہ حبل اللہ کے حکم میں داخل ہیں، بلکہ صرف یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ ان کے لیے حبل اللہ کو پکڑ لینا اوروں کے مقابل میں اقرب ہے، اس امید کے سوا اگر کسی مسلمان کے اندر ان حکومتوں کے ساتھ "انسلاک" کی خواہش ہو تو وہ یا تو عصبیت جاہلیہ میں مبتلا ہے، یا اسلام سے بھی ناواقف ہے اور ان حکومتوں کی ماہیت سے بھی بے خبر ہے۔

آپ لوگ موجودہ زمانہ کی مسلمان حکومتوں اور بنی امیہ اور بنی عباس کی حکومتوں کا ایک ہی سانس میں اس بے تکلفی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں گویا دونوں شرعاً ایک ہی حکم

میں داخل ہیں یا اگر دونوں میں کچھ فرق ہے تو محض زمانہ اور درجہ کا فرق ہے حالانکہ یہ ایک غلط فہمی ہے جو تاریخ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ بنی امیہ اور بنی عباس کی حکومتوں کا قانون اسلامی تھا اور نظام بھی اگر خالص اسلامی نہیں تو کم از کم نظام اسلامی سے قریب تر تھا، اگر خرابی تھی تو یہ کہ اس قانون اور نظام کے چلانے والے اسلامی زندگی اور اسلامی مزاج سے دُور ہو گئے تھے اور آپ کی موجودہ مسلمان حکومتوں کا حال یہ ہے کہ نہ ان کا قانون اور نظام اسلامی ہے اور نہ ان کے چلانے والے اور جاری کرنے والے اسلامی سیرت و مزاج رکھتے ہیں۔ پھر ان دونوں کو ایک حکم میں کیسے رکھا جا سکتا ہے اور کسی کو کیا حق ہے کہ ان لادینی ریاستوں کا جوڑ ان اسلامی حکومتوں سے ملائے!

(ترجمان القرآن۔ جلد ۳۰۔ عدد ۲)

نظامِ باطل کے تحت مسلمانوں کا طریقِ کار

سوال:۔

(۱) مَیں اس وقت مسلم لیگ کے دامن سے بندھا ہوا ہوں، مگر مَیں اس کی جدوجہد کو لادینی ضرور تسلیم کرنے لگا ہوں اور اس حقیقت کو بھی سمجھ چکا ہوں کہ لیگ کی قیادت اسلامی نقطۂ نظر سے ایک "جاہلی بے عمل" قیادت ہے ـــــ مگر چونکہ رخصت وعزیمت کی دو راہیں خود اللہ نے مقرر فرمائی ہیں، اس وجہ سے لیگ کی جدوجہد اور قیادت کو گوارا کرتا ہوں۔ آپ سے پوچھنا یہ ہے کہ رخصت سے فائدہ اٹھانے کا حق صرف فرد کو ہے یا قوم کو بھی؟

(۲) جب تک ہم اپنی اصلی راہ پر نہیں آتے، ضرورت ہے کہ موجودہ حالات کے اندر اپنے موجودہ اختیارات کو قائم رکھیں اور جو حقوق حاصل ہو چکے ہیں ان کو استعمال کریں۔ مثلاً فرقہ وارانہ حقوق، کونسلوں میں نمائندگی، ملازمتوں میں حصہ وغیرہ۔

جمع کر خرمن تو پہلے دانہ دانہ چن کے تو
آ ہی جائے گی کوئی بجلی جلانے کے لیے

آپ اس رائے سے کہاں تک متفق ہیں؟

(۳) مَیں پٹنہ یونیورسٹی کا ایک متعلم ہوں اور یہ ظاہر ہے کہ ہمارا نظامِ تعلیم

غیر اسلامی ہے! کیا مجھے اس تعلیم کو منقطع کر دینا چاہیے؟ حالانکہ حضور ﷺ بازارِ عکاظ جیسے میلوں میں گئے ہیں اور فواحش و طغیان کے مرکزوں میں پہنچے ہیں۔ ہماری نیت اگر بدی کو ختم کرنے اور نیکی کو فروغ دینے کی ہو تو پھر نہ غیر اسلامی تعلیم سے فائدہ اٹھانا غلط ہے، نہ نظامِ کفر کی ملازمتوں کا اختیار کرنا جرم رہ جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ بس رشوت، جھوٹ، خیانت وغیرہ بداخلاقیوں سے اجتناب کرنے کی ضرورت ہے اور ان احتیاطوں کے ساتھ حسنِ نیت کا ہونا کافی ہے۔

جواب :-

(۱) رخصت اور عزیمت میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق فرد ہی کے لیے مخصوص ہے یا قوم کو بھی حاصل ہے، یہ ایک ضمنی سوال ہے۔ اصل سوال یہ ہے رخصت و عزیمت کا تعلق دینی جدوجہد سے ہے یا ایک سرتاسر لادینی جدوجہد سے بھی؟ ہمارا خیال ہے کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس نے صرف دینی جدوجہد کی راہ میں رخصت یا عزیمت کی دو راہیں رکھی ہیں۔ لیکن کسی لادینی جدوجہد میں چاہے آپ رخصت کی راہ اختیار کریں یا عزیمت کی، اسلام کو اس سے کسی طرح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ اگر مسلم لیگ کی جدوجہد کو لادینی مانتے ہیں، جیسا کہ آپ کی تحریر سے ظاہر ہے تو پھر اس کے اندر آپ چاہے رخصت کے زاویہ میں پناہ لیں یا عزیمت کی وادیوں میں ٹھوکریں کھائیں۔ اس بارہ میں اسلام سے استفتا کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دوسری بات یہ پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ کسی دارالکفر میں اسلام کو غالب کرنے کے لیے اللہ اور اس کے رسول نے افراد اور جماعت دونوں کے لیے ایک تدریجی

پروگرام خود مقرر کر دیا ہے جس میں افراد کے ضعف و قوت کا بھی لحاظ ہے اور جماعت کی تدریجی صلاحیتوں کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ اس وجہ سے یہاں رخصت و عزیمت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس طرح جماعتی پروگرام صرف اوسط درجہ کے افراد کی صلاحیتوں کے لحاظ سے بنایا جاتا ہے اسی طرح یہ پروگرام بھی عام حالات ہی کے لحاظ سے بنا ہوا ہے۔ اس پروگرام سے الگ ہو کر آدمی کے عزیمت تو درکنار لادینی جدوجہد کے لیے رخصت کی کوئی راہ بھی باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ گویا ایمان کا ادنیٰ ترین مطالبہ ہے جس کے بعد ایمان کا کوئی درجہ نہیں۔

(۲) ہندوستان میں سیاسی ارتقا جس رخ پر ہو رہا ہے، اگر آپ نے اس کے ساتھ بہنا منظور کر لیا تو پھر آپ کے لیے اس راہ پر پہنچنے کا کوئی امکان ہی نہیں رہ جاتا جس کو آپ اپنی "اصل راہ" کہتے ہیں، بلکہ ہوگا یہ کہ آج اگر آپ اس سے ۱۰۰ میل دور ہیں تو کل اس سے ایک ہزار میل دور ہو جائیں گے۔ آپ کو "موجودہ حالات" سے محبت ہے تو آپ اس محبت کو باقی رکھیے لیکن آپ کی اس محبت اور خواہش آمیز تفکر سے حقائق تبدیل نہیں ہو جائیں گے۔ ہاں اگر آپ اپنی غلط فہمی کے ازالہ کے خواہشمند ہوں تو جماعت اسلامی کا لٹریچر دیکھیے۔

(۳) اس طرح کے سوالات کو پڑھ کر دل کو بڑا دکھ ہوتا ہے۔ کیا یہ لاکھوں مسلمان جو انگریزی سکولوں اور کالجوں میں تعلیم حاصل کر رہے ہیں اور جو انگریزی نظام کے اندر نوکریاں تلاش کرنے کے لیے در در کی خاک چھانتے پھرتے ہیں، اسی مقصد سے ان کالجوں اور محکموں میں جاتے ہیں جس مقصد سے آنحضرت صلعم "عکاظ کے میلوں" اور "فواحش کے اڈوں" پر جاتے تھے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو اس طرح کے غیر متعلق سوالات سے

کیا فائدہ ؟ اگر آپ لوگوں کا دل ایک غلط چیز کے چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہے تو نہ چھوڑیے لیکن یہ خواہش کیوں رکھتے ہیں کہ اللہ اور رسولؐ بھی آپ کی خواہشوں کے پیچھے پیچھے چلیں۔ اس بات کو خوب یاد رکھیے کہ نظام باطل کا ہر شعبہ باطل ہے۔ خواہ وہ بظاہر کتنا ہی بے ضرر اور معصوم کیوں نہ نظر آئے۔ کیونکہ کسی نظام پر جو حکم لگایا جاتا ہے وہ اس کے کسی خاص جز کے لحاظ سے نہیں لگایا جاتا، بلکہ اس کے کل کے مجموعی مقصد کے لحاظ سے لگایا جاتا ہے۔ عیسائی مشنریوں کے بہت سے کام مثلاً ہسپتالوں وغیرہ کے قیام بظاہر نہایت اچھے ہیں، لیکن یہ تمام اجزا اس کرجس باطل مشن کو انجام دے رہے ہیں، اگر اس کو سامنے رکھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ سب شیطان کے پھندے ہیں۔

نیت کا سوال وہاں ہوتا ہے، جہاں کام فی نفسہٖ نیک ہو۔ اگر ایک نیک کام کو اچھی نیت سے کیا جائے تو اس پر ثواب ملے گا اور اگر بری نیت سے کیا جائے تو وہ ضائع ہو جائے گا۔ حرام اور ناجائز کاموں کو آپ کتنی ہی پاک نیت سے کریں وہ پاک نہیں ہو سکتے۔ ان میں تو صرف جرم کے اثبات کے لیے ارادہ کا ہونا دیکھا جائے گا۔ اگر آپ نے حرام فعل کا ارادہ کیا تھا تو آپ مجرم ہیں اور اگر اس کا باقاعدہ ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ وہ صادر ہو گیا تو اللہ تعالیٰ اسے معاف فرما دے گا۔ تعجب ہے کہ آپ حضرات کی سمجھ میں یہ بات کیوں نہیں آتی کہ جو مسلمان ایک باطل نظام کا پرزہ بنا ہوا ہے اس کی نیت کا نیک ہونا اور اداے فرائض میں اس کا دیانتدار اور راست باز ہونا اس کے کام کو جائز کیسے بنا دے گا۔ اگر وہ نہایت اخلاص کے ساتھ رشوت اور خیانت سے پاک ہو کر نظام کفر کی کل چلا رہا ہے تو وہ بس نظام کفر ہی کا مخلص و دیانتدار خادم ہے اور اس کے اخلاص و دیانت کا سارا فائدہ نظام کفر ہی کو پہنچتا ہے، نہ کہ اسلام اور حق کو، لہٰذا باطل کی مخلصانہ خدمت اس کے جرم کو دوچند کرے گی، کجا کہ اسے ثواب بنا دے۔ (ترجمان القرآن جلد ۲۰، عدد ۴)

خدا کے ناقص الاعضا بندوں کی حیثیت

سوال :-

ہمارا عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کسی نفس پر ظلم بے جا نہیں کرتا۔ اس عقیدہ کی بنیاد پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض لوگوں کو حق تعالیٰ پیدائشی طور پر کیوں اندھا، لنگڑا، لولا یا احمق بنا دیتا ہے؟ اگر اسے نطفہ کی خرابی پر سبب قرار دیا جائے تو بھی یہ اعتراض باقی رہتا ہے کہ ماں باپ کے اندر اگر کوئی نقص تھا تو اس کی سزا بچہ کو کیوں ملے؟ آخر کیا ناکارہ اور عیب دار ہستی پیدا کرنا خدا کے احسن الخالقین ہونے پر ایک دھبہ نہیں ہے؟

جواب :-

جو سوال آپ نے ہم سے پوچھا ہے، بعینہٖ یہی سوال حضرت مسیح علیہ السلام سے بھی پوچھا گیا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مادر زاد اندھوں کو کس لیے پیدا کیا؟ حضرت نے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا: "اس لیے تاکہ آنکھ والوں کو سجھائی دے" حضرت کے اس ارشاد سے چند باتیں معلوم ہوئیں :-

پہلی یہ کہ مادر زاد اندھے، لنگڑے اور بہرے عبرت اور تعلیم خلق کے لیے پیدا کیے گئے ہیں تاکہ جن کو اللہ تعالیٰ نے آنکھ، کان اور صحیح سالم اعضاء و جوارح کے ساتھ پیدا کیا ہے وہ مغرور نہ ہوں اور ان قوتوں کو پا کر زمین میں فساد نہ پیدا کریں، بلکہ ہر دم ان قوتوں کے بخشنے والے کے شکر گزار رہیں اور یاد رکھیں کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا

تو ان کو بھی ان اعضاء سے محروم کر سکتا تھا اور پھر وہ کسی طرح بھی ان نعمتوں کو حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ یہ تعلیم شکر تمام تعلیموں میں سب سے اعلیٰ اور تمام نیکیوں کی بنیاد ہے۔ اس وجہ سے خدا نے ہماری اصلاح کے لیے اس کا انتظام خود اس دنیا کے نظام کے اندر کر دیا ہے اور اس اہم کام کو صرف ہمارے مدرسوں اور یونیورسٹیوں پر نہیں چھوڑا ہے۔

دوسری یہ کہ یہ لوگ کسی جرم کی پاداش میں اندھے، بہرے نہیں بنائے گئے ہیں بلکہ جس طرح امیر و غریب، کمزور و قوی، ہر طرح کے لوگ پیدا کیے گئے ہیں، اسی طرح یہ لوگ خلق کی رہنمائی کے لیے خدا کی طرف سے سرکاری ڈیوٹی پر مامور ہیں اور قیامت کے دن ان کے اس نقص اور اس محرومی کی تلافی کی جائے گی اور ان میں سے جو شخص جس درجہ میں اللہ کی نعمتوں سے محروم ہے، اسی قدر وہ رعائتیں حاصل کرے گا اور اس سے جو پرسش ہوگی، اس الاؤنس کے بعد ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان لوگوں کا جو درجہ ہے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ایک حدیث قدسی میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ انہی لوگوں کے بھیس میں خلق کی آزمائش کے لیے اترتا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ قیامت کے روز لوگوں سے فرمائے گا کہ میں تمہارے دروازہ پر بھوکا آیا تم نے مجھے نہیں کھلایا، وغیرہ وغیرہ الی آخر الحدیث۔ اور جب لوگ جواب دیں گے کہ اے پروردگار تو کیسے بھوکا اور بیمار ہو سکتا ہے تو پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے دروازے پر جو فلاں سائل آیا تھا وہ میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر صالح سوسائٹی کا نظم ہوتا ہی دراصل ایسے لوگوں کی خدمت کے لیے ہے۔ صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کی حکومت اس کی بہترین مثال ہے۔ جس میں سب سے

زیادہ حق دار وہ سمجھا جاتا تھا جو سب سے زیادہ محتاج ہو۔ اس عہد میں جو لوگ اس رمز الٰہی کو سمجھتے تھے ان کا حال یہ تھا کہ جب کسی اندھے بہرے کو دیکھتے، اپنی اچھی حالت پر خدا کے شکر میں سجدہ میں گر جاتے اور جب اس طرح کے لوگوں کی مدد کرتے تو جھک کے مدد کرتے اور اپنے دینے پر فخر کرنے کے بجائے ان کے قبول کرنے پر ان کے ممنون ہوتے، کیونکہ وہ لوگ سمجھتے تھے کہ یہ معذورین خدا کی طرف سے خلق کی تعلیم کی ڈیوٹی پر مامور ہیں اور ان میں وہ لوگ بھی ہیں جن کی آستینوں میں خدا کا ہاتھ چھپا ہوا ہے۔

قدرت الٰہی کے ان مظاہر کی وجہ سے جو لوگ خدا کے احسن الخالقین ہونے پر معترض ہوتے ہیں، ان کی نگاہ میں دو طرح کے نقص ہیں۔ ایک یہ کہ وہ دنیا پر بحیثیت مجموعی نگاہ نہیں ڈالتے، ان کی نظر صرف اجزا پر رہتی ہے اور انہیں ان کے فریم کے اندر رکھ کر انہوں نے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ کسی حسین رخسار کے تل کو اگر اس کی جگہ سے الگ کر کے دیکھیے تو وہ ایک سیاہ داغ نظر آئے گا، حالانکہ وہی چیز اپنی جگہ پر ایک صاحب ذوق کے لیے غارت گر ہوش و ایمان ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ان اندھوں اور لنگڑوں کو اس دنیا کے نظام مجموعی سے الگ کر کے دیکھیے تو یہ دنیا پر داغ نظر آتے ہیں، لیکن اگر اس کے مجموعہ میں ان کی جگہ پر رکھ کے دیکھیے اور اس مقصد پر بھی نگاہ ڈالیے جو اس مجموعہ میں ان سے پورا ہو رہا ہے تو یہ آپ کو انگشتری پر نگینہ سے بھی زیادہ خوبصورت دکھائی دیں گے۔ اس دنیا میں کوّے اور چیل کی چیخ بھی ہے اور بلبل کا نغمہ بھی اور ان دونوں کے اتار چڑھاؤ اور زیر و بم کے اندر اس ارغنونِ ہستی کے نغمہ کی اصل دلکشی چھپی ہوئی ہے۔

دوسرا نقص یہ ہے کہ ان لوگوں کی نظر کسی چیز کے صرف مادی پہلو تک محدود رہتی ہے۔ اس کی گہرائیوں کے اندر اتر کر اس کی اخلاقی اور روحانی قدروں کا اندازہ نہیں کرتی۔ ایک پتھر ذرا کھُردرا نظر آیا بس ان کی نظروں سے گر گیا، حالانکہ صاحب نظر اس کھردرے پتھر کے اندر ہیرے کی جوت دیکھ لیتا ہے۔ امید ہے کہ ان اشارات سے آپ کی تشفی ہو جائے گی۔

آپ نے یہ جو اعتراض کیا ہے کہ نطفہ کے ذریعے سے والدین کے جسمانی و ذہنی عیوب و نقائص کا انتقال اولاد میں ہونا ناانصافی ہے، دراصل اس کی اساس بھی کائنات کے مجموعی نظم و مفاد کو نظر انداز کر کے غور کرنے پر ہے۔ اچھا اب فرض کیجیے کہ آپ کا مجوزہ انصاف دنیا میں نافذ کر دیا جائے اور بیج کے اثرات سے پودے کو اور نطفہ کے اثرات سے حیوانی بچوں کو آزاد کر دیا جائے تو نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ کہ گندم سے جَو اور جَو سے گندم پیدا ہونے لگے۔ گدھے سے خرگوش اور اونٹ سے مینڈک اور مچھلی سے آدمی برآمد ہونے شروع ہو جائیں۔ باپ کی ٹانگیں دو تھیں، بچے کی چھ ہو گئیں، ماں کی ناک چہرے پر تھی، بچے کی پیٹھ پر جا لگی۔ دادا کے تمام جسم پر بال تھے اور پوتے صاحب ایک روئیں سے بھی محروم ہیں، کسی کا قد بارہ فٹ ہوا اور کسی کا چھ انچ۔ کوئی گوشت خور درندوں کی فطرت پر پیدا ہو اور کوئی گھاس کھانے والا چوپایہ بن کر نکلے ـــــ قانونِ توارث کو اگر اس نظامِ کائنات میں معطل کر دیا جائے تو پھر تو کوئی سے دو جانداروں میں اتنی مشابہت نہ رہ سکے گی کہ انہیں ایک نوع یا جنس میں شمار کیا جا سکے۔ پس اللہ تعالیٰ نے جو قانون نافذ فرمایا ہے بہ حیثیت مجموعی وہی کائنات اور انسانی دنیا کے لیے مفید ہے اور محض چند جزئی ناخوشگواریوں کی وجہ سے اسے غیر حکیمانہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ (ترجمان القرآن۔ جلد ۲۔ عدد ۵)

دُعا، استخارہ، خواب، کرامت

سوال:-

مجھے کالج کے زمانہ میں ...... کی تحریک میں ایک مدت تک کام کرنے کا شرف حاصل رہا ہے اور میرے ساتھ چند اور ساتھی بھی شریک کار رہے ہیں۔ آغاز ہی میں مجھے اس تحریک کے اندر چند خامیوں کا احساس تو ہوا، مگر دوسری کسی بہتر تحریک کو نہ پاکر میں اسی کی خدمت میں محو رہا۔ آخر کار جماعت اسلامی کے وجود کا علم ہوا تو آپ کے یہاں کے لٹریچر پر تو ہر دل اور دماغ نے آپ کی دعوت کی تصدیق کی۔ کچھ امور کی مزید توضیح کرانے کے لیے میں ایک رفیق کے ہمراہ دارالاسلام بھی حاضر ہوا تھا۔ وہاں سے قرآن مجید کے مطالعہ کی تلقین ہوئی اور اس سے اب میں اسی نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ جماعت اسلامی کا پروگرام کتاب و سنت کے بالکل مطابق ہے اور فلاح کی یہی راہ ہے۔ چنانچہ جماعت کے اجتماعات میں اب شریک ہو رہا ہوں اور دعوت حق کو دوسروں تک پہنچانے کی سعی بھی کر رہا ہوں۔ اسی سعی کے دوران میں ایک عربی دان حافظ قرآن دوست سے بھی ربط پیدا ہوا، اور ان کی طرف سے دعوت کے جواب میں جو خط موصول ہوا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"میں اپنے علم و تجربہ کی بنا پر ...... کی جماعت میں کام کرنے کو اولیٰ سمجھتا ہوں۔ اس کے ساتھ دعا کرتا ہوں کہ اگر جماعت اسلامی صحیح طریقہ پر چل رہی

ہے تو خدا مجھے اس میں شامل کر دے، بلکہ میرے دوسرے تمام ساتھیوں کو بھی۔
اب آپ بتائیں کہ کیا یہ طرزِ عمل از روئے شریعت صحیح قرار دیا جا سکتا ہے کہ جب کسی شخص کو کسی بات کی دعوت دی جائے تو وہ کہے کہ میں بہت آہ و زاری کے ساتھ دعا کروں گا اور پھر اللہ تعالیٰ جو فیصلہ میرے دل میں القا کر دیں گے، میں اس کے مطابق چلوں گا۔ اس رویّہ پر استدلالاً کہا یہ جاتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ دنیوی معاملات میں پکارنے والے کی پکار سنتا ہے تو کیا دینی معاملات میں نہیں سنے گا۔

اس ..... تحریک کے بعض کارکن یہ بھی کہتے ہیں کہ خواب بھی ہدایت کا ایک ذریعہ ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کچھ نوافل پڑھ کر باوضو سوتے ہیں تاکہ اچھے اچھے خواب آئیں۔ یہی نہیں، بعض کارکن تو یہ تک کہتے ہیں کہ ہم تو اس جماعت میں جب سے آئے ہیں ہمیں اکثر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت و بشارت حاصل ہوتی ہے۔ یہ حدیث بھی پیش کی جاتی ہے کہ مومن کے خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں۔ آپ فرمائیے کہ اسلام میں ان خوابوں کا کیا مقام ہے۔

علاوہ بریں ان بزرگوں کا استخارہ کے متعلق یہ نظریہ ہے کہ ہر معاملہ میں استخارہ کیا جانا چاہیے، چاہے کوئی مسئلہ عقلاً فیصلہ کیے جانے کے قابل ہو یا نہ ہو ــــــ چنانچہ مجھے بھی گورنمنٹ کی نوکری اور پرائیویٹ نوکری میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کے لیے استخارہ کا مشورہ دیا گیا تھا، حالانکہ میں احکامِ شریعت کے تحت ایک فیصلہ پر پہنچ چکا تھا! آخر استخارہ کا صحیح اور جائز مصرف کیا ہے۔

ایک عجیب روایت کا چرچا ہو رہا ہے کہ پچھلے دنوں ایک ..... جماعت دہلی سے سندھ پا پیادہ گئی تو راستہ میں آدھی رات کو انہیں دریائے ستلج عبور کرنا پڑا کیونکہ پل پر سے گزرنے کی اجازت نہ مل سکی۔ بس میر قافلہ نے دعا کی اور قافلہ دریا میں اتر گیا۔ دریا پورے زور سے بہہ رہا تھا اور منجدھار میں کسی کے ذکر الٰہی سے غافل ہونے کی وجہ سے پاؤں اکھڑنے لگے تو امیر نے ذکر کی اہمیت پر تقریر کی، اس سے سب کی توجہ الی اللہ مستحکم ہو گئی اور قافلہ دریا کے پار ہو گیا۔ اس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یہی جماعت حق پر ہے! کیا واقعی یہ دلیل اور نتیجہ صحیح ہے؟

جواب:۔

آپ کے تغیر اور موجودہ خیالات کا حال معلوم کر کے مسرت ہوئی۔ اللہ تعالےٰ ہمارے دوسرے بھائیوں کو بھی اقامت دین کی سعی اور اس کے طریق کو سمجھنے کی توفیق بخشے، تاکہ ان کی قوتیں اور قابلیتیں ضمنی اور فروعی اور بے نتیجہ کاموں میں ضائع ہونے کے بجائے اصل کام پر صرف ہوں۔ یہ بات واضح کر دوں کہ ہر حلقے اور طبقے کی اصلاح اور افہام و تفہیم کی ذمہ داری ان ہی لوگوں پر سب سے زیادہ ہے جو اس سے تعلق رکھتے ہیں یا پہلے رکھتے تھے اور ان کی نفسیات، مزاج اور رجحانات سے واقف ہیں۔ ہمیں یہ دیکھ کر فی الواقع بہت دکھ ہوتا ہے کہ کس طرح ہمارے بہت سے نیک نیت اور نیک سیرت بزرگ بے سوچے سمجھے اندھیرے میں تیر چلا رہے ہیں اور مسلمانوں میں جو پہلے ہی دین حق سے بہت دُور ہو چکے ہیں، غلط تصورِ دین کو مستحکم کرنے کا ذریعہ بن رہے ہیں۔

جو سوالات آپ نے تحریر فرمائے ہیں ان کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں۔

(۱) آپ کے جو دوست یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دُعا کی ہے کہ اگر جماعت اسلامی ہی صحیح راستہ پر ہے تو مجھے اسی کے مطابق چلا دے۔ ان سے کہیے کہ کسی معاملہ میں حق معلوم کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ آدمی شریعت کے اصولوں کو سامنے رکھ کر ان پر پوری طرح غور کرے، اگر غور کرنے سے اس کا دل کسی ایک طرف مطمئن اور یکسو ہو جائے تو اس طریق کو اختیار کرنے اور اگر تردد باقی رہے تو شرح صدر کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور تلاش و تحقیق میں پوری سرگرمی سے مصروف بھی رہے۔ مجرّد دُعا پر بھروسہ کر لینا اور اپنے فکر و عقل سے کام نہ لینا صحیح شرعی طریق نہیں ہے۔ یہ کوئی معقول حرکت نہیں ہے کہ تحقیق حق کے لیے اللہ تعالیٰ نے علم و عقل اور قوتِ استدلال کے جو ذرائع بخشے ہیں اور اپنی آیات اور اسوۂ انبیاء کی جو نعمتیں عنایت فرمائی ہیں ان سب سے قطع نظر کرکے آدمی محض اللہ سے ہدایت و راستی کی آرزو کرکے اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونا چاہے۔ جس شخص نے خدا کے دیئے ہوئے چراغ کو گل رکھا اور روشنی کی دعا کی یا خدا کی دی ہوئی آنکھ موندے رکھی اور راستہ دیکھنے کی التجا کرتا رہا، اس نے اللہ کی بخششوں کا کفران کیا، اسے کب حق پہنچتا ہے کہ اللہ اس پر مزید بخششیں فرمائے۔ ایسا رویہ دین سے بے پروائی اور عدم دلچسپی کی دلیل ہے۔ اور اس میں کسی سنجیدگی کا شائبہ تک نہیں ہے۔ خود یہ حضرات دنیا کے کسی چھوٹے سے چھوٹے معاملہ میں فکر و عقل کو معطل کرکے محض دعا پر بھروسہ نہیں کر سکتے۔ لیکن اسے فریبِ نفس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ دین جیسے نازک معاملہ میں عقل کی آنکھیں بند کرکے محض دعاؤں سے مقصد حاصل کرنے

کی بگڑ کی جاتی ہے۔ وہ حق جس پر پوری زندگی کی درستی اور نادرستی اور آخرت کے ابدی راحت والم کا دارومدار ہے، اس کی تلاش میں، چراغ گل کر کے، آنکھیں موند کر، کان بند کر کے، ذہن کے دروازوں پر قفل لگا کر آدمی نکلے اور مجرد دعا کی لاٹھی سے راستہ ٹٹولنا چاہے، حد درجہ مضحکہ انگیز حرکت ہے۔ عقل و فکر اور چشم و گوش کا اولین فطری مصرف یہی ہے کہ ان کی مدد سے حق کو اور دین کی سیدھی راہ کو پہچانا جائے، اور اگر یہ اعلیٰ درجہ کے قویٰ اسی پاکیزہ مصرف پر صرف نہ ہوئے تو پھر کیا ان کو نظام کفر کی پہچان اور اس کی اطاعت کے لیے صرف ہونا ہے؟ سوچتی ہوئی عقل اور کھلی ہوئی آنکھوں کے ساتھ طلب ہدایت کی دعا کیجیے تو وہ انشاء اللہ نشانہ پر بیٹھے گی۔

(۲) خواب کے متعلق آپ نے جو سوال کیا ہے، اس کی حقیقت تو اس حدیث ہی سے (بشرطیکہ وہ صحیح ہو) واضح ہو جاتی ہے جس کا یہ لوگ حوالہ دیتے ہیں۔ اس حدیث سے خود معلوم ہو جاتا ہے کہ خواب تحقیق حق کے صحیح ذرائع کا صرف چھیالیسواں حصہ ہے، باقی پینتالیس حصے کتاب و سنت کے نصوص صحیحہ ہیں، عقل سلیم ہے، علم و فکر اور استدلال کی قوتیں ہیں۔ پس آدمی کے فیصلوں کا تمام تر انحصار ان چیزوں پر ہونا چاہیے، نہ کہ اس چیز پر جس کی حیثیت حدیث ہی کے رو سے ذرائع علم کے محض چھیالیسویں حصہ کی ہے۔ ہمارے نزدیک خواب کی حیثیت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ اگر آدمی اچھا خواب دیکھے تو اس سے بشارت حاصل کرے اور اگر کوئی برا خواب دیکھے تو اللہ تعالیٰ کی پناہ ڈھونڈھے۔ زندگی کے عملی معاملات میں جو لوگ خواب کو دلیل بناتے ہیں وہ محض وہمی قسم کے لوگ ہیں۔ خدا کے سامنے انسان کی ذمہ داری اور جواب دہی کا سارا انحصار اس کے علم و عقل ہی کی بنا پر ہے اور انہی کے نہ ہونے کی وجہ سے حیوان اور مجنون لوگ اس ذمہ داری سے

مستثنیٰ کیے گئے ہیں، نہ اس لیے کہ وہ خواب نہیں دیکھ سکتے۔

(۳) استخارہ کا تعلق ان امور سے نہیں ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی شریعت کے قطعی فیصلے موجود ہیں۔ خدا اور رسول کی فرمائی ہوئی باتوں کے کرنے اور ان کی منع کردہ باتوں کے نہ کرنے سے متعلق جو شخص استخارہ کرتا ہے وہ احمق ہے اور اگر آپ صحیح تر الفاظ میں کہنے کی اجازت دیں تو میں عرض کروں گا کہ وہ ایمان سے خالی بھی ہے، کیونکہ وہ دراصل اللہ اور رسول کا پیرو نہیں، بلکہ اپنے خوابوں اور توہمات کا پیرو ہے اور اس کے نزدیک منصوص اور مسلم احکام شریعت بھی اس وقت تک قابل قبول نہیں ہیں جب تک کہ اس کا خواب ان کی تائید نہ کر دے!

استخارہ کا تعلق صرف ان امور سے ہے جن میں انسان شرعاً و عقلاً کسی فیصلہ کن نتیجہ پر نہ پہنچ سکے۔ ایسے امور میں بلاشبہ اپنے تذبذب و تردد کے ازالہ کے لیے اللہ تعالیٰ سے مسنون طریقہ پر استخارہ کرنا چاہیے۔ نہ کہ ان معاملات میں جن کے بارہ میں اللہ اور رسول کے صریح احکام موجود ہیں۔

(۴) . . . جماعت کی جس کراماتی روایت کا آپ نے حوالہ دیا ہے، ہمیں نہ اس کی تصدیق سے کوئی دلچسپی ہے اور نہ اس کی تکذیب سے۔ البتہ یہ ضرور عرض کریں گے کہ عجوبے اچنبھے اور کرشمے کسی چیز کے حق ہونے کی دلیل نہیں بن سکتے۔ اس قسم کے اچنبھوں اور کرشموں کی آڑ زیادہ تر وہ لوگ پکڑتے ہیں جن کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جس کی عقلی اور استدلالی قوت لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے۔ اس طرح کی چیزیں بیچارے عوام کو معتقد و مرید بنانے کے لیے کچھ کارآمد ہو جاتی ہیں اس سے زیادہ نہ ان کا کوئی فائدہ ہے اور نہ پروپیگنڈے سے زیادہ ان کی کوئی وقعت ہے۔ کسی صالح نظام زندگی

کی تعمیر اوہام اور عجائب پر نہیں ہوتی بلکہ ٹھوس عقلی و فطری حقائق پر ہوتی ہے۔ آپ مطمئن رہیں کہ اس طرح کی چیزوں کے لیے خواص تو درکنار عوام میں بھی کچھ زیادہ گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۲۹۔ عدد ۶)

عذرِ شرعی کی تشریح

سوال:۔

عذرِ شرعی کے متعلق کوئی واضح حدود مقرر ہیں یا یہ حالات اور مواقع کے مطابق بدلتے رہتے ہیں! جماعتی کاموں میں حصہ لینے کے لیے کچھ رفقا اس بنا پر سفر نہیں اختیار کرتے کہ انہیں اپنے روزگار سے علیحدہ ہونے کا ڈر ہے جس میں مسجد کی امامت بھی شامل ہے۔ لہٰذا عذرِ شرعی کی جامع سی تعریف سے مطلع فرمائیں۔

جواب:۔

عذرِ شرعی کی کوئی جامع اور مانع تعریف جس کے بعد کسی بحث و نزاع کی گنجائش ہی باقی نہ رہے بہت مشکل ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کے کچھ حدود ہی معین نہیں ہیں اور ہر قسم کے لچر اور جھوٹے عذرات کو عذرِ شرعی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ شریعت کے کتنے احکام ہیں جن کے بارے میں اللہ اور رسولؐ نے خود تصریح کے ساتھ وہ عذرات بیان کر دیئے ہیں جن کی موجودگی میں آدمی یا تو ان احکام کی ذمہ داریوں سے بری ہو جاتا ہے یا کم از کم ان کی نوعیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ مثلاً خوف، بیماری اور سفر کی حالت میں نماز کا حکم۔ پانی نہ ملنے یا بیمار ہونے کی صورت میں وضو کا حکم۔ عدمِ استطاعت کی حالت میں حج کا حکم۔ بیماری اور سفر وغیرہ کی صورتوں میں روزے کا حکم۔ ضروری سامانِ جہاد

فراہم نہ ہو سکنے کی صورت میں جہاد کا حکم۔

ان تمام صورتوں میں شریعت نے جن چیزوں کو عذرِ شرعی کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے بعض حالات میں ان کے واقعی اور غیر واقعی ہونے پر بحث ہو سکتی ہے اور ایک کمزور ایمان کا آدمی بالکل غیر واقعی عذرات کو بھی شریعت کی ذمہ داریوں سے بچنے کے لیے بہانہ بنا سکتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے حدود بالکل غیر معین اور مجہول ہیں۔ بڑی آسانی کے ساتھ دو معقول آدمی ایک شخص کے عذرات کو سن کر اور اُس کی مجبوریوں کو معلوم کر کے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ فی الواقع وہ ایک حکمِ شرعی کی تعمیل سے معذور ہے یا محض ٹال مٹول کر رہا ہے۔

یہ تو آپ کی بات کا اصولی جواب ہوا۔ اب خاص جماعت کے معاملے کو لیجیے۔

جماعت کا ہر رکن حدودِ شریعت کے اندر امیرِ جماعت اور اس کے مقرر کیے ہوئے امراء کی اطاعت کا عہد کرتا ہے۔ اس عہد کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ امیرِ جماعت اور اس کے مقرر کیے ہوئے امراء حدودِ شرع کے اندر جس بات کا حتمی طور پر حکم دیں اس کی اطاعت کی جائے، الّا آنکہ کوئی ایسا عذرِ معقول ہو جس کو شریعت میں عذر تسلیم کیا گیا ہو، یا جس کو شریعت کی روشنی میں عذر تسلیم کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً بیماری یا عدمِ استطاعت، یا وسائلِ کار کی عدم موجودگی، یا پیشِ نظر کام کے مقابلے میں کسی بڑے مقصد یا کام کے نقصان کا اندیشہ وغیرہ۔ اس طرح کی بہت سی باتیں ہو سکتی ہیں جو عذر بن سکتی ہیں اور جن کی بنا پر کسی شخص کو جماعت کی بعض ذمہ داریوں سے سبکدوش قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں خاص طرح کے لوگوں کے بعض خاص حالات بھی ایسے ہو سکتے ہیں جو ان کے لیے عذر بن سکتے ہیں۔ مثلاً جو لوگ تعلیمی مشغولیتوں میں

مصروف ہیں، یا ملازمت کی پابندیوں میں بندھے ہوئے ہیں، جماعت کی بعض ذمہ داریوں کے ادا کرنے سے واقعی مجبور ہوتے ہیں اور یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کا لحاظ کیا جائے۔ بعض خاص حالات میں مسجد کی امامت بھی عذر بن سکتی ہے، مثلاً یہ کہ امام مسجد کو جس کام کے لیے بھیجا جا رہا ہے اس کی دینی مصلحت اس کے فرائض امامت کے مقابل میں کمتر ہو۔

اس قسم کے جتنے اختلافات پیدا ہوں، یعنی جہاں یہ سوال سامنے آئے کہ فی الواقع عذر کرنے والے کا عذر معقول ہے یا نہیں، تو اس کا تصفیہ میرے خیال میں ہر حلقے کے امیر اور اس کی مجلس شوریٰ کو کرنا چاہیے۔ وہ سارے حالات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ عذر کرنے والے کا عذر معقول ہے یا نہیں۔ اور اس بات کو یاد رکھیے کہ میرے نزدیک ہر معقول عذر، عذر شرعی کی حیثیت رکھتا ہے۔

(ترجمان القرآن۔ جلد ۹۳۔ عدد ۲)